JESÚS NO DIJO ESO

La historia de quien cambió la biblia y porqué

BART D. EHRMAN

Aun en nuestros días, tras la lectura de un pasaje de la Biblia se suele decir «palabra de Dios», como si lo que está escrito en el Nuevo Testamento fueran las palabras exactas que pronunció Jesucristo o los textos originales de Pablo de Tarso. En realidad esa «palabra de Dios» es, en muchos casos, solamente palabra de los hombres, porque, a lo largo de mil quinientos años, los diferentes traductores y copistas de la Biblia introdujeron un sinfín de errores accidentales y cambios malintencionados que pasaron a las ediciones impresas. Ahora, por primera vez, el eminente especialista del Nuevo Testamento Bart D. Ehrman (autor de *Los cristianismos perdidos*) reconstruye los textos originales, nos revela cómo, dónde y por qué fueron manipulados y nos demuestra que muchas de nuestras creencias más profundas sobre la divinidad de Jesús, la Trinidad o los orígenes divinos de la Biblia misma carecen de fundamento documental. Quien lea Jesús no dijo eso nunca volverá a leer del mismo modo los evangelios o las epístolas de San Pablo.

La percepción popular de la Biblia como un libro divino y perfecto recibe escaso apoyo por parte de Bart Ehrman, que ve en las Sagradas Escrituras una amplia evidencia de la fiabilidad humana y las políticas eclesiásticas. A pesar de haber sido educado en literatura evangélica, Ehrman considera su temprana fe en la infalible inspiración de la Biblia como un engaño, teniendo en cuenta que los manuscritos originales han desaparecido y los textos de los que disponemos no concuerdan unos con otros. La mayor parte de las discrepancias textuales, reconoce Ehrman, no tienen importancia, pero algunas de ellas afectan profundamente a la doctrina religiosa. En un lenguaje accesible a los no especialistas, Ehrman explica estos métodos y sus resultados. A pesar de que se dirige a un

público amplio, Ehrman desestima las actitudes religiosas que hicieron de la Biblia un texto popular. Sin embargo, se trata de una descripción útil de las colecciones de historia bíblicas.



Bart D. Ehrman

Jesús no dijo eso

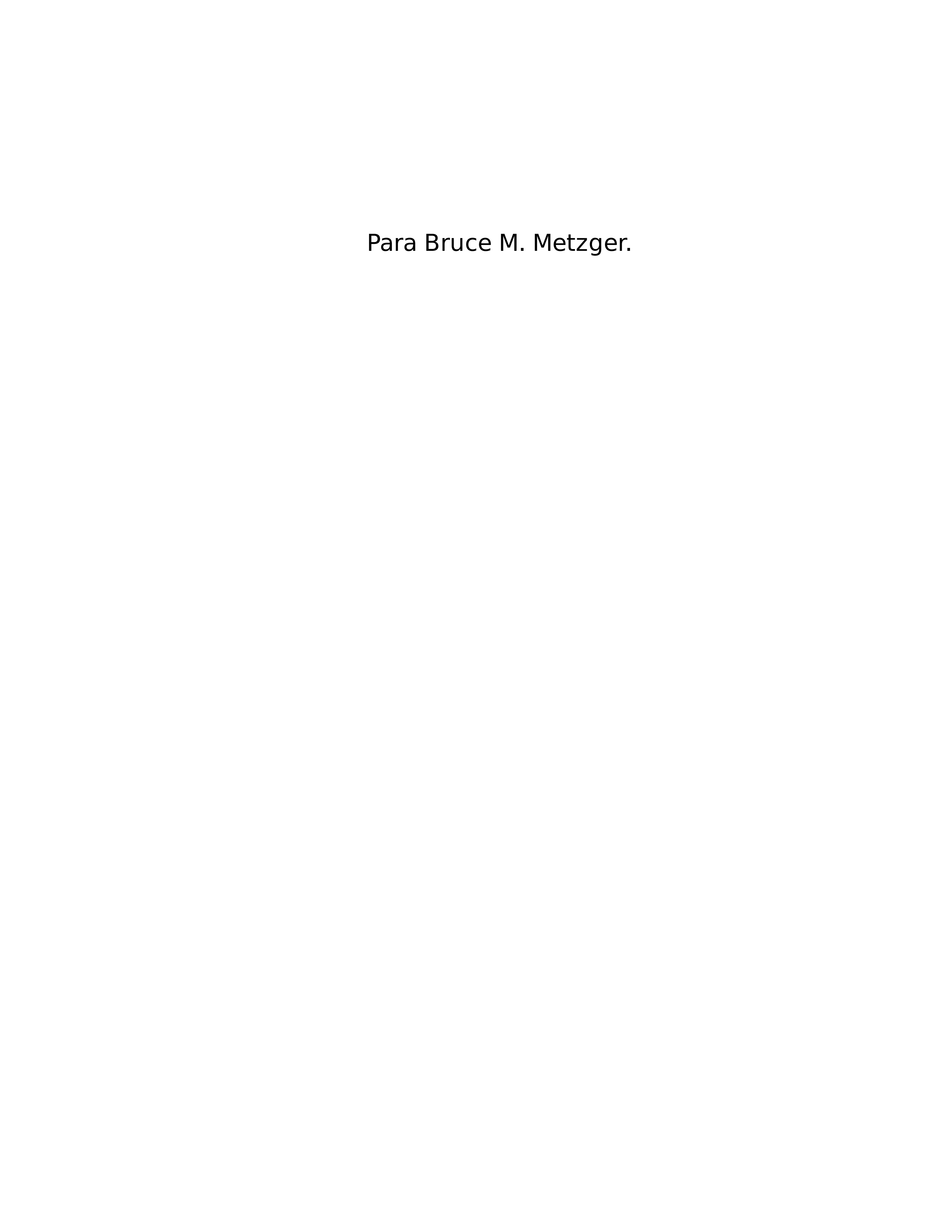
Quién cambio la Biblia y por qué

ePub r1.3
Titivillus 28.05.2018

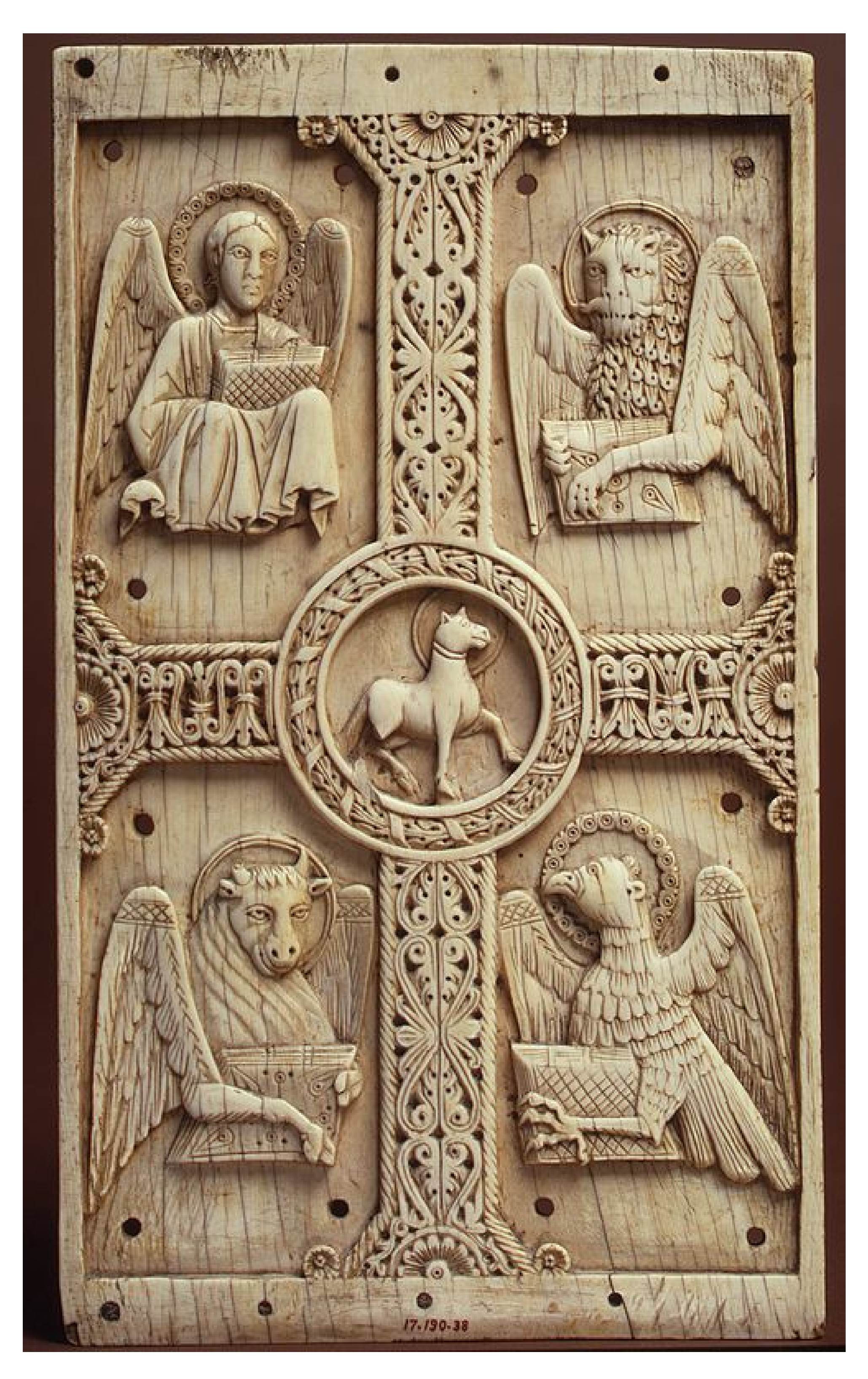
Título original: *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*
Bart D. Ehrman, 2005
Traducción: Luis Noriega
Ilustracion de cubierta: Cover Corbis
Diseño de cubierta: Jaime Fernández

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2





Para Bruce M. Metzger.



Los cuatro evangelistas con sus símbolos animales tradicionales, los cuales subraya un

aspecto de su descripción de Jésus: Mateo y el hombre (*humanidad*), Marcos y el León (*realeza*), Lucas y el buey (*servidumbre*), Juan y el águila (*divinidad*).

Introducción

Más que cualquier otro asunto sobre el que haya escrito, el tema de este libro ha ocupado mi mente desde hace treinta años, cuando aún sin cumplir los veinte comencé a estudiar el Nuevo Testamento. Dado que ha sido parte de mí durante tanto tiempo, pienso que quizá deba empezar mi exposición ofreciendo una explicación personal de las razones por las que este material ha sido, y continúa siendo, tan importante para mí.

Este libro trata de los manuscritos antiguos del Nuevo Testamento y de las diferencias que existen entre ellos, de los escribas que copiaron las Escrituras y en ocasiones las cambiaron. Es posible que esto no parezca una clave muy prometedora para leer la propia biografía, pero en mi caso es así. Uno tiene poco control sobre estas cosas.

Antes de explicar cómo y por qué los manuscritos del Nuevo Testamento han marcado una diferencia fundamental en mi vida, tanto emocional como intelectualmente, y han incidido en el modo en que veo el mundo en el que vivo, en mi forma de entenderme a mí mismo y en mis opiniones acerca de Dios y la Biblia, es importante que explique algunos aspectos relevantes de mi formación.

Nací y me crié en un lugar y una época conservadores: el interior de Estados Unidos, a mediados de la década de 1950. Mi educación no fue nada fuera de lo común. Éramos

una familia de cinco miembros bastante típica, íbamos a la iglesia, sí, pero no éramos particularmente religiosos. Desde que estaba en quinto curso, asistíamos a la iglesia episcopal de Lawrence, Kansas, que entonces tenía un párroco amable y sabio que, además, era vecino nuestro y su hijo era amigo mío (con quien luego, en secundaria, me vi involucrado en alguna travesura, algo relacionado con unos cigarros). Como muchas iglesias episcopales, la de Lawrence era socialmente respetable y responsable. Se tomaba muy en serio la liturgia eclesiástica, y las Escrituras eran parte de esa liturgia. Sin embargo, no se hacía excesivo énfasis en la Biblia, que se consideraba una guía en el camino y la práctica de la fe, junto a la tradición eclesiástica y el sentido común. De hecho, la verdad es que no hablábamos mucho de la Biblia, ni siquiera en la escuela dominical, donde nos centrábamos más en cuestiones prácticas y sociales y en cómo habíamos de vivir en el mundo.

La Biblia sí tenía un lugar muy especial en casa, sobre todo para mi madre, que ocasionalmente nos leía pasajes y se preocupaba por verificar que hubiéramos entendido sus historias y sus enseñanzas éticas (aunque no tanto sus «doctrinas»). Supongo que, hasta mis años de instituto, consideraba la Biblia como un libro misterioso que tenía cierta importancia para la religión, pero, con seguridad, no como algo que hubiera que estudiar y conocer a fondo. Sentía que era algo antiguo, ligado de forma inextricable a Dios, la iglesia y el culto, pero, incluso así, no veía ninguna razón para dedicarme por mi cuenta a su lectura y estudio.

La situación cambió de manera radical cuando estaba en mi segundo año de instituto. Fue entonces cuando tuve una experiencia de «renacimiento», en un escenario bastante diferente del de mi parroquia habitual. Yo era entonces un típico chico «marginal»: un buen estudiante que se interesaba y participaba en los deportes escolares, pero no

destacaba en ninguno de ellos, y que se interesaba y participaba en la vida social, pero no se codeaba con la élite que formaban quienes eran populares en el instituto. Recuerdo que en esa época sentía una especie de vacío que nada parecía capaz de llenar: ni las salidas con mis amigos (con los que iba a fiestas en las que bebíamos bastante), ni las citas (empezaba a introducirme en el *mysterum tremendum* del mundo del sexo), ni la escuela (me esforzaba mucho y lo hacía bien, pero no era una superestrella), ni el trabajo (era vendedor puerta a puerta para una compañía que ofrecía productos para ciegos), ni la iglesia (era monaguillo y un joven bastante devoto: uno tenía que serlo los domingos por la mañana, en vista de todo lo que ocurría los sábados por la noche). Ser adolescente conlleva cierta sensación de soledad, pero, como es evidente, entonces no advertía que lo que me pasaba estaba relacionado con el hecho de ser adolescente y pensaba, en cambio, que algo me faltaba.

Fue entonces cuando empecé a asistir a las reuniones de un club Campus Life de Juventud para Cristo (YFC por sus siglas en inglés), que se celebraban en casas de jóvenes de la localidad; la primera a la que acudí tuvo lugar en una fiesta en el patio de la residencia de un chico que era bastante popular, y eso me hizo pensar que el grupo debía de estar bien. El líder del grupo se llamaba Bruce, tenía veinte y tantos años y se ganaba la vida dedicándose a esa clase de cosas: organizaba clubes locales de Juventud para Cristo, intentaba convertir a jóvenes de instituto en cristianos «renacidos» y buscaba luego que se involucraran en el estudio juicioso de la Biblia, las reuniones de oración y demás actividades similares. Bruce era una persona simpática desde cualquier punto de vista. Era más joven que nuestros padres, pero mayor y más experimentado que nosotros, y tenía un mensaje poderoso, a saber, que el vacío

que sentíamos dentro (¡éramos *adolescentes*!, ¡todos sentíamos un vacío!) se debía a que no teníamos a Cristo en nuestros corazones. Sólo con que se lo pidiéramos, Cristo entraría en ellos y nos llenaría de la alegría y la felicidad que únicamente los «salvos» pueden conocer.

Bruce era capaz de citar la Biblia a discreción, y lo hacía de forma asombrosa. Dada la reverencia que sentía por la Biblia, y mi ignorancia sobre ella, todo cuanto él decía sonaba en extremo convincente. Y su mensaje era muy diferente del que yo encontraba los domingos en la iglesia, donde la celebración implicaba un ritual viejo y respetable que parecía más adaptado a las necesidades de los adultos, también ellos viejos y respetables, que a la de unos chicos que deseaban diversión y aventura, pero que se sentían vacíos en su interior.

Para abreviar una historia ya de por sí breve, finalmente me acerqué a Bruce, acepté su mensaje de salvación, le pedí a Jesús que entrara en mi corazón y experimenté un renacimiento auténtico y sincero. Aunque había nacido en realidad quince años antes, la experiencia fue para mí nueva y excitante y significó el comienzo de un viaje por los senderos de la fe que sufrió enormes giros y reveses y terminó, en última instancia, en un callejón sin salida, uno que se revelaría, en realidad, como un nuevo rumbo, el que tomé hace más de treinta años.

Quienes teníamos estas experiencias de renacimiento nos considerábamos cristianos «verdaderos», en oposición a todos aquellos cristianos que en realidad no tenían a Cristo en sus corazones y se limitaban a ir rutinariamente a la iglesia y orar de manera superficial. Una de las cosas que nos diferenciaba de ese tipo de personas era nuestro compromiso con el estudio de la Biblia y con la oración, pero sobre todo con el estudio de la Biblia. Bruce era un apasionado de las Escrituras; se había formado en el Moody

Bible Institute, en Chicago, y podía citar una respuesta de la Biblia a cualquier pregunta que pudiéramos imaginar (y también a muchas que nunca se nos habría ocurrido imaginar). No tardé en envidiar su capacidad para citar las Escrituras y pronto me vi involucrado también yo en los estudios bíblicos, esforzándome por profundizar en algunos textos y entender su relevancia e, incluso, por memorizar los versículos importantes.

Bruce me convenció de que debía considerar la posibilidad de convertirme en un cristiano «serio» y consagrarme de lleno a la fe. Ello significaba dedicarme a tiempo completo al estudio de las Escrituras en el Moody Bible Institute, lo que, entre otras cosas, implicaba un cambio radical de estilo de vida. Allí existía un «código» ético que los estudiantes tenían que prometer respetar: se prohibía la bebida, el tabaco, el baile, los juegos de cartas y las películas. A cambio de todo esto, teníamos Biblia por montones. Como solíamos decir, «Moody Bible Institute, donde *Biblia* es nuestro segundo nombre». Supongo que en esa época me lo imaginaba como un campo de entrenamiento para reclutas cristianos. En cualquier caso, al final decidí que mi fe no admitía medias tintas; me presenté al Moody, me admitieron e ingresé al centro en el otoño de 1973.

La experiencia en la institución fue intensa. Decidí especializarme en teología bíblica, lo que implicaba dedicar muchísimas horas al estudio de la Biblia y tomar cursos de teología sistemáticos. En estos cursos se enseñaba sólo una única perspectiva, suscrita por todos los profesores (tenían que firmar una declaración) y todos los estudiantes (también teníamos que hacerlo): la Biblia era la palabra infalible de Dios. No contenía errores. Era por completo producto de la inspiración divina en cada una de sus palabras: «inspiración plenaria y verbal». Todos los cursos a los que asistí mientras

estuve allí presuponían y enseñaban esa perspectiva; cualquier otro punto de vista se consideraba equivocado o incluso herético. Algunos, supongo, hubieran considerado algo así un lavado de cerebro. Para mí, era un enorme «avance» desde la tímida concepción de la Biblia que, como episcopaliano social, albergaba a comienzos de la adolescencia. Esto era cristianismo duro, sólo al alcance de los realmente comprometidos.

Sin embargo, había un problema evidente en la afirmación de que la Biblia era producto de la inspiración divina en cada una de sus palabras. Como aprendimos en Moody, en uno de los primeros cursos de los estudios, en realidad no tenemos los manuscritos originales del Nuevo Testamento. Lo que poseemos son copias de esos manuscritos, copias realizadas años después, en la mayoría de los casos, muchísimos años después. Pero además, ninguna de esas copias es completamente fiel, pues los escribas encargados de hacerlas alteraron el texto en determinados lugares. Algunos cambiaron el texto sin proponérselo, otros de forma deliberada, pero la cuestión es que todos lo hicieron. Esto significa que en lugar de disponer realmente de las palabras inspiradas de los autógrafos (esto es, los originales) de la Biblia, de lo que disponemos es de copias de esos autógrafos plagadas de errores. Por tanto, una de las tareas más apremiantes de los estudios bíblicos, me parecía, era establecer qué decían los *originales* de las Escrituras partiendo del hecho de que (1) habían sido inspirados por Dios y (2) no contábamos con ellos.

Debo señalar que muchos de mis amigos en el Moody Bible Institute no consideraban que esta tarea fuera en absoluto significativa o interesante. Confiaban felices en la afirmación de que los autógrafos habían sido inspirados y el problema de que éstos no hubieran sobrevivido les traía sin

cuidado. Para mí, en cambio, ésta era una cuestión de primerísima importancia. Eran las palabras originales de las Escrituras las que Dios había inspirado; y era evidente que necesitábamos conocerlas si de verdad queríamos saber cómo Dios se había comunicado con nosotros: lo que contaba eran Sus palabras, y disponer de otras (aquellas introducidas involuntaria o intencionadamente por los escribas) no nos era de gran ayuda en nuestra labor.

Fue así como, a la edad de dieciocho años, empecé a interesarme por los manuscritos del Nuevo Testamento. En Moody, aprendí los principios básicos de lo que se denomina crítica textual, el nombre técnico de la disciplina que busca recuperar las palabras «originales» de un texto a partir de manuscritos en los que éstas han sido alteradas. Sin embargo, aún no contaba con el bagaje intelectual que necesitaba para dedicarme a esa clase de estudios: primero tenía que aprender griego, la lengua original del Nuevo Testamento, y, de ser posible, otras lenguas antiguas como hebreo (el idioma del Antiguo Testamento cristiano) y latín, por no hablar de lenguas europeas modernas como alemán y francés con el objetivo de conocer lo que otros estudiosos habían dicho acerca de estas cuestiones. Tenía un largo camino por delante.

Al final de los tres años que pasé en Moody (ésa era la duración de la diplomatura), me había ido muy bien en mis cursos y estaba más decidido que nunca a convertirme en un estudioso cristiano. Mi idea en aquella época era que había muchos estudiosos con una excelente formación entre los cristianos evangélicos, pero no tantos evangélicos entre los estudiosos (seculares) con una excelente formación, por tanto, mi deseo era convertirme en una «voz» evangélica en los círculos seculares, algo que, pensaba, podía lograr obteniendo los títulos que me permitieran enseñar en un contexto secular manteniendo mi compromiso evangélico.

En cualquier caso, lo primero que tenía que hacer era completar mi licenciatura, y para hacerlo decidí inscribirme en una universidad evangélica de alto nivel. Escogí el Wheaton College, en las afueras de Chicago.

En Moody me advirtieron de que quizá tendría problemas para encontrar cristianos auténticos en Wheaton (lo que demuestra cuán fundamentalista era la institución en la que había empezado mi formación: Wheaton es una universidad exclusivamente para evangélicos y es el *alma mater*, por ejemplo, de Billy Graham). Y, de hecho, en un primer momento me pareció algo liberal para mis gustos. Allí, los estudiantes hablaban de literatura, historia y filosofía más que de la inspiración divina de las Escrituras. Es cierto que se ocupaban de tales temas desde una perspectiva cristiana, pero incluso así: ¿era posible que no se dieran cuenta de lo que realmente importaba?

En Wheaton decidí especializarme en literatura inglesa. La lectura era desde hacía mucho tiempo una de mis pasiones y era consciente de que si quería introducirme en los círculos académicos necesitaba profundizar en otra área de estudio diferente de la Biblia. Asimismo, decidí empezar a aprender griego. Por tanto, fue durante mi primer semestre en Wheaton cuando conocí al doctor Gerald Hawthorne, mi profesor de griego, una persona cuya influencia en mi vida, como estudioso, maestro y, finalmente, amigo, sería decisiva. Hawthorne, como la mayoría de mis profesores en Wheaton, era un cristiano evangélico comprometido, pero uno al que no le daba miedo plantear preguntas y cuestionar su fe. Inicialmente esta característica me pareció un signo de debilidad (entonces yo estaba convencido de que tenía prácticamente todas las respuestas a las preguntas que Hawthorne planteaba), pero al final terminé considerándola una prueba de la autenticidad de su compromiso con la verdad, una disposición a estar abierto a

la posibilidad de que las propias opiniones tengan que ser revisadas a la luz de nuevos conocimientos y nuevas experiencias vitales.

Aprender griego fue una experiencia sumamente emocionante. Los principios básicos del idioma se me dieron bastante bien y siempre estaba ansioso por saber más. No obstante, en un nivel más profundo, el estudio de esta lengua fue también una experiencia algo perturbadora, tanto en términos personales como para mi concepción de las Escrituras. Muy temprano advertí que el significado y los matices del Nuevo Testamento sólo podían comprenderse plenamente cuando se lo estudiaba en su lengua original (y lo mismo ocurre con el Antiguo Testamento, como aprendería más tarde al estudiar hebreo). Ésta, pensaba, era una razón aún más fuerte para conocer la lengua a fondo. Sin embargo, al mismo tiempo, ello hizo que empezara a cuestionarme mi forma de entender las Escrituras en tanto inspiradas verbalmente por Dios. Si el verdadero sentido de las palabras de las Escrituras sólo podía captarse al estudiarlas en griego (y en hebreo), ¿no implicaba eso que la mayoría de los cristianos, que desconoce las lenguas antiguas, nunca podría acceder de forma completa al mensaje que Dios quería comunicamos? ¿No convertía este hecho la doctrina de la inspiración divina en una doctrina para la élite académica que contaba con los recursos intelectuales y el tiempo libre necesarios para aprender esas lenguas y estudiar los textos sagrados leyéndolos en su versión original? ¿De qué nos servía afirmar que Dios inspiraba esas palabras cuando la mayoría de las personas no tenía ninguna posibilidad de acceder a ellas sino a través de traducciones más o menos torpes a idiomas modernos en las que las palabras originales desaparecían[1]?

Mi cuestionamiento se hizo aún más complejo cuando empecé a reflexionar sobre los manuscritos que nos

transmitieron las palabras de las Escrituras. Cuanto más griego estudiaba, más crecía mi interés por los manuscritos que preservaron el Nuevo Testamento hasta nuestros días y por la disciplina de la crítica textual, que supuestamente podía ayudarnos a reconstruir las palabras originales de las Escrituras. Una y otra vez volvía a mi pregunta básica: ¿de qué nos servía proclamar que la Biblia era la palabra infalible de Dios, cuando en realidad no teníamos las palabras infalibles que Dios había inspirado sino sólo las copias realizadas por los escribas, copias que en ocasiones eran correctas y en ocasiones (¡en muchas ocasiones!) no? ¿De qué nos servía afirmar que los autógrafos (los originales) habían sido inspirados? ¡No teníamos los originales! Ésa era la cuestión: teníamos sólo copias plagadas de errores, y la enorme mayoría de ellas había sido realizada siglos después de que los originales hubieran sido compuestos y era evidente que difería de ellos en miles de formas distintas.

Estas dudas me atormentaban y, al mismo tiempo, me impulsaban a profundizar cada vez más en el tema, en un esfuerzo por entender qué era en realidad la Biblia. Completé mi licenciatura en Wheaton en dos años y, orientado por el profesor Hawthorne, decidí dedicarme a la crítica textual del Nuevo Testamento y estudiar con el mayor experto mundial en la materia, un erudito llamado Bruce M. Metzger, que enseñaba en el Seminario Teológico de Princeton.

Una vez más, mis amigos evangélicos me desaconsejaron ir al Seminario Teológico de Princeton, pues, según me dijeron, también allí tendría problemas para hallar cristianos «verdaderos». A fin de cuentas, era un seminario presbiteriano, no precisamente un terreno fértil para los cristianos renacidos. Sin embargo, mis estudios de literatura inglesa, filosofía e historia (por no hablar del griego) habían

ampliado mis horizontes de manera significativa, y mi pasión era ahora el conocimiento, el conocimiento de todo tipo, sagrado y secular. Si conocer la «verdad» implicaba dejar de identificarme con los cristianos renacidos que había conocido en el instituto, que así fuera. Estaba resuelto a proseguir mi búsqueda dondequiera que ésta me llevara, y entendía que cualquier verdad que aprendiera no era menos verdad por el hecho de contradecir mis expectativas o no adaptarse con facilidad a las casillas y etiquetas de mi formación evangélica.

Tras llegar al Seminario Teológico de Princeton, me matriculé de inmediato en cursos de hebreo y de exégesis griega, y rellené mi horario con cuantas materias del área pude. Tanto en términos personales como desde el punto de vista académico, las clases en Princeton me parecieron desafiantes. Sin embargo, mientras que los desafíos académicos los acogí con enorme agrado, los desafíos personales a los que hube de enfrentarme fueron emocionalmente bastante difíciles. Como he anotado, en Wheaton yo ya había empezado a cuestionarme algunos aspectos fundamentales de mi creencia en la infalibilidad de la Biblia como palabra de Dios. El estudio detenido en Princeton sometió esa creencia a un ataque aún más serio. Yo me resistía a la tentación de cambiar mis opiniones y encontré allí a varios compañeros que, como yo, provenían de escuelas evangélicas conservadoras y se esforzaban por «mantener la fe» (lo que, visto desde la distancia, me resulta una forma divertida de expresarlo, pues a fin de cuentas estábamos en un programa de teología cristiana). No obstante, mis estudios empezaron a hacer mella en mi resistencia.

Un cambio trascendental tuvo lugar en mi segundo semestre en Princeton, cuando asistía a un curso que impartía un profesor muy venerado y piadoso llamado

Cullen Story. El tema era la exégesis del Evangelio de Marcos, que era entonces (y sigue siendo) mi evangelio favorito. Para este curso, necesitábamos estar en condiciones de leer el texto de Marcos completamente en griego (la semana antes de que comenzara el semestre memoricé todo el vocabulario del evangelio); debíamos llevar un cuaderno de exégesis con nuestras reflexiones sobre la interpretación de pasajes clave, discutir los problema de interpretación del texto y escribir un trabajo final sobre un problema interpretativo de nuestra propia elección. Yo escogí un pasaje de Marcos 2 en el que los fariseos cuestionan a Jesús después de que sus discípulos hubieran cruzado un sembrado y comido el grano en sábado. Jesús quiere mostrar a los fariseos que «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» y para ello les recuerda lo que el rey David había hecho cuando, estando él y sus hombres hambrientos, había entrado en el templo «en tiempos del sumo sacerdote Abiatar» y comido los panes de la presencia, cuyo consumo sólo estaba permitido a los sacerdotes. Uno de los problemas famosos de este pasaje es que cuando nos remitimos al episodio del Antiguo Testamento que Jesús cita (1 Samuel 21:1-6), descubrimos que David no comió el pan consagrado cuando Abiatar era sumo sacerdote sino cuando Ajimélek, el padre de Abiatar, lo era. En otras palabras, éste es uno de aquellos pasajes que evidencian que, en lugar de ser absolutamente infalible, la Biblia contiene errores.

En el trabajo que escribí para el profesor Story, desarrollé una argumentación larga y compleja con el propósito de demostrar que aunque Marcos señala que lo ocurrido tuvo lugar «en tiempos del sumo sacerdote Abiatar», esto no significa en realidad que Abiatar fuera entonces el sumo sacerdote, sino que los hechos habían tenido lugar en la parte de las Escrituras en la que Abiatar es uno de los

personajes principales. Mi exposición se fundaba en el significado de las palabras griegas involucradas y era bastante intrincada. Yo estaba absolutamente convencido de que el profesor Story sabría apreciar mis argumentos, pues creía que, como buen estudioso cristiano, él (al igual que yo) nunca pensaría que la Biblia podía contener algo que pudiera considerarse un error auténtico. Sin embargo, al final de mi ensayo el profesor escribió un simple comentario de una sola línea que, por alguna razón, me dio de lleno. Story escribió: «Quizá Marcos simplemente se equivocó». Eso me hizo pensar. Repasé todo el ensayo que tanto me había costado escribir y comencé a darme cuenta de que, para sortear el problema, había tenido que proponer una exégesis bastante imaginativa y que mi solución era, en realidad, más bien forzada. Al final concluí, «hmm… quizá Marcos sí se equivocó».

Una vez reconocí este hecho, las puertas se abrieron por completo. Pues si podía haber un error mínimo e insignificante en Marcos 2, era posible que hubiera también errores en otros lugares. Quizá más adelante, en Marcos 4, cuando Jesús dice que la semilla de mostaza es «más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra», por lo que tal vez no necesitaba ingeniarme una explicación extravagante para dar cuenta del hecho de que la semilla de mostaza es la más pequeña de todas las semillas cuando sabía muy bien que no lo era. Y quizá estos «errores» también se dieran en cuestiones de mucha más trascendencia. Acaso cuando Marcos dice que Jesús fue crucificado el día después de la cena pascual (Marcos 14:12; 15:25) y Juan dice que murió antes, el día de la preparación de la Pascua (Juan 19:14), estamos ante un desacuerdo real entre ambos evangelios. Acaso hay una diferencia significativa e imposible de armonizar entre Lucas y Mateo cuando, en sus versiones sobre el nacimiento de Jesús, uno

señala que María y José regresaron a Nazaret apenas un mes después de que hubieran partido a Belén (y realizado los ritos de purificación; Lucas 2:39), mientras que el otro anota en cambio que de Belén huyeron a Egipto (Mateo 2:19-22). O cuando Pablo dice que después de haberse convertido en el camino de Damasco no fue a Jerusalén para conocer a los apóstoles que le habían precedido (Gálatas 1:16-17), mientras que en Hechos se nos dice que eso fue lo primero que hizo tras salir de Damasco (Hechos 9:26).

Esto coincidía con los problemas que estaba encontrando a medida que estudiaba, cada vez con mayor detenimiento, los manuscritos griegos del Nuevo Testamento que se conservan hasta nuestros días. Por mucho que se dijera que los originales de las Escrituras habían sido inspirados, no podía olvidar el hecho de que no teníamos esos originales y de que la idea de su inspiración no me era de gran ayuda a menos que pudiera reconstruirlos. Además, lo cierto era que, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, la enorme mayoría de los cristianos no había tenido acceso a esos originales, y ello hacía que, hasta cierto punto, su carácter inspirado fuera una cuestión debatible. Insisto: no tenemos los originales, no tenemos las primeras copias de los originales, no tenemos ni siquiera las copias de las primeras copias de los originales o las copias de las copias de las primeras copias de los originales. Lo que tenemos son copias realizadas muchísimo tiempo después. En la mayoría de los casos, varios siglos después. Y éstas difieren entre sí en miles de puntos. Como veremos más adelante, difieren entre sí en tantísimos lugares que ni siquiera sabemos cuántas diferencias hay. Acaso la forma más fácil de expresarlo sea mediante una comparación: hay más diferencias entre los manuscritos que se conservan del Nuevo Testamento que palabras en el Nuevo Testamento.

Muchas de estas diferencias son mínimas e insignificantes. Una buena porción de ellas simplemente nos demuestra que en la Antigüedad la ortografía de los escribas no era mejor que la de muchos de nuestros contemporáneos (y ellos no tenían diccionarios y mucho menos procesadores de texto con correctores ortográficos). Pero incluso así, la cuestión sigue siendo qué hacer con todas esas diferencias. ¿De qué nos sirve insistir en que Dios inspiró las palabras mismas de las Sagradas Escrituras si no tenemos las palabras mismas de las Sagradas Escrituras? Como veremos, en algunas partes ni siquiera estamos seguros de haber conseguido reconstruir el texto original con exactitud. Es un tanto difícil saber qué significan las palabras de la Biblia cuando ni siquiera sabemos cuáles son esas palabras.

Mi forma de ver la doctrina de la inspiración se vio afectada por todo esto, pues terminé comprendiendo que preservar las palabras de las Escrituras no habría supuesto para Dios mayores dificultades de las que, en un primer momento, le había supuesto inspirarlas. Si Dios quería que su pueblo tuviera sus palabras, se las habría dado (y quizá en una lengua que éste pudiera entender, en lugar de hacerlo en griego y en hebreo). El hecho de que no contáramos con esas palabras, razoné, demostraba que Dios no las había preservado para nosotros. Y si él no había realizado este milagro, parecía haber buenos motivos para pensar que no hubiera tampoco realizado el milagro previo de inspirarlas.

En resumen, mí estudio del texto griego del Nuevo Testamento, así como mi investigación sobre los manuscritos que nos lo trasmitieron, me llevaron a replantear por completo mi forma de entender la Biblia. Éste fue un cambio de proporciones sísmicas en mi vida. Antes de ello —desde mi experiencia de cristiano renacido en el instituto y pasando por mi época fundamentalista en Moody y mis años

evangélicos en Wheaton— mi fe se había basado por completo en cierta concepción de la Biblia como la palabra inspirada e infalible de Dios. Pero ahora me resultaba imposible pensar de ese modo, y la Biblia comenzó a parecerme un libro muy humano. Del mismo modo en que quienes habían copiado y alterado los textos de las Escrituras eran escribas humanos, quienes los habían escrito originalmente eran autores humanos. La Biblia era, de principio a fin, un libro humano. Había sido escrito por hombres diferentes en épocas y lugares diferentes para responder a necesidades diferentes. Muchos de esos autores, no hay duda, sentían que Dios inspiraba lo que decían, pero, no obstante, tenían sus propios puntos de vista, sus propias creencias, sus propias opiniones, sus propias necesidades, sus propios deseos, sus propias formas de entender el mundo y sus propias teologías; y estos puntos de vista, creencias, opiniones, necesidades, deseos, formas de entender el mundo y teologías informaron todo cuanto dijeron. Esto significa, entre otras cosas, que Marcos no dice lo mismo que Lucas porque uno y otro no pretendían decir lo mismo; que Juan es diferente de Mateo, no igual a él; que las epístolas de Pablo son diferentes de los Hechos de los Apóstoles; y que Santiago es diferente de Pablo. Cada autor es un autor humano y es necesario leerlo por lo que él (asumiendo que todos fueran hombres) tiene que decir sin dar por sentado que lo que dice ha de ser igual o similar o coherente con lo que dicen todos los demás. La Biblia, a fin de cuentas, es un libro muy humano.

Éste era un punto de vista nuevo para mí, y es evidente que no coincidía con las concepciones que tenía cuando era un cristiano evangélico (ni con las concepciones de la mayoría de los evangélicos en la actualidad). Quisiera ofrecer un ejemplo para explicar qué tan diferente era la forma de entender la Biblia desde esta nueva perspectiva.

Cuando estudiaba en el Moody Bible Institute, una de las lecturas más populares del campus era *The Late Great Planet Earth* (La agonía del gran planeta Tierra) de Hal Lindsey. La visión apocalíptica de nuestro futuro propuesta por este libro no era popular sólo en Moody; de hecho, el título se convirtió en la obra de no ficción más vendida en lengua inglesa durante la década de 1970 (aparte de la Biblia; y usando la etiqueta «no ficción» con cierta libertad). Al igual que quienes estudiábamos en Moody, Lindsey creía que la Biblia era absolutamente infalible en cada una de sus palabras, hasta el punto de que era posible leer el Nuevo Testamento y conocer no sólo cómo Dios quería que viviéramos y qué quería que creyéramos, sino también qué planeaba hacer Dios en el futuro y cómo iba a hacerlo. El mundo se encaminaba a una crisis apocalíptica de proporciones catastróficas, y las infalibles palabras de las Escrituras podían mostrarnos qué iba a ocurrir, cuándo y cómo.

El «cuándo», en particular, me inquietaba mucho. Lindsey consideraba que la parábola de la higuera era un indicativo de cuándo podíamos esperar que ocurriera el Armagedón. Los discípulos de Jesús quieren saber cuándo llegará el «fin», y Jesús les responde:

> *De la higuera aprended esta parábola: cuando ya sus ramas están tiernas y brotan las hojas, sabéis que el verano está cerca. Así también vosotros, cuando veáis esto, sabed que Él está cerca, a las puertas. Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda (Mateo 24:32-34).*

¿Qué significa esta parábola? Lindsey, que pensaba que éstas eran las palabras infalibles de Dios, descifra su mensaje señalando que en la Biblia la «higuera» se utiliza con frecuencia como un símbolo de la nación de Israel. ¿Qué significa el brote de sus hojas? Significa que la nación, tras haber dormido durante una estación (el invierno), vuelve a

la vida. ¿Y cuándo fue que Israel volvió a la vida? En 1948, cuando el Estado de Israel se convirtió en una nación soberana. Jesús afirma que el fin llegaría dentro de la generación que fuera testigo de este acontecimiento. ¿Y cuánto dura una generación en la Biblia? Cuarenta años. Por tanto, he aquí la enseñanza inspirada por Dios, extraída directamente de los labios de Jesús: el fin del mundo tendrá lugar en algún momento antes de 1988, cuarenta años después del resurgimiento de Israel.

Este mensaje nos parecía convincente. Quizá parezca extraño hoy, dada la circunstancia de que 1988 llegó y pasó sin que el Armagedón se hubiera producido; pero, no obstante, lo cierto es que existen millones de cristianos que aún creen que las predicciones de la Biblia sobre cómo la historia llegará a su fin en un futuro próximo pueden leerse literalmente y son en su totalidad producto de la inspiración divina. Prueba de ello, por ejemplo, es el auge del que goza en la actualidad otra visión apocalíptica de nuestro futuro basada en una lectura literal de la Biblia, la serie *Left Behind* (Dejados atrás) de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, cuyos libros han vendido más de *sesenta millones* de copias en nuestra época.

Pasar de leer la Biblia como una guía infalible sobre nuestra fe, nuestra vida y nuestro futuro, a leerla como un libro muy humano, con puntos de vista muy humanos, muchos de los cuales difieren entre sí y ninguno de los cuales puede considerarse una orientación infalible sobre cómo debemos vivir, es un cambio radical. Y éste fue el cambio intelectual que terminé efectuando y con el que hoy me siento completamente comprometido. Muchos cristianos, por supuesto, nunca han defendido esta interpretación literal de la Biblia en primera instancia, y es probable que para ellos semejante concepción sea absolutamente unilateral y carente de matices (por no hablar de

extravagante e inapropiada en cuestiones de fe). Sin embargo, un buen número de personas sí ve la Biblia de esta forma. Ocasionalmente me he encontrado con parachoques que lucen una pegatina que dice «Dios lo dijo, yo lo creo y eso zanja la cuestión». Mi reacción es siempre la misma: ¿qué pasa si Dios *no* lo dijo? ¿Qué pasa si el libro que estos cristianos consideran que contiene las palabras de Dios contiene en su lugar palabras humanas? ¿Qué pasa si la Biblia no ofrece respuestas infalibles a cuestiones clave de la era moderna como el aborto, los derechos de la mujer, los derechos de los homosexuales, la supremacía de la religión, la democracia occidental y demás? ¿Qué pasa si tenemos que descubrir por nosotros mismos cómo hemos de vivir y qué hemos de creer, sin erigir la Biblia en un falso ídolo, en un oráculo que nos ofrece un canal directo para comunicarnos con el Todopoderoso? Hay razones claras para pensar que la Biblia no es en realidad ese tipo de guía infalible para nuestras vidas que el fundamentalismo cristiano pretende: entre ellas que, como he señalado, en muchos lugares los estudiosos y los lectores habituales no sabemos siquiera cuáles eran en verdad las palabras originales del texto.

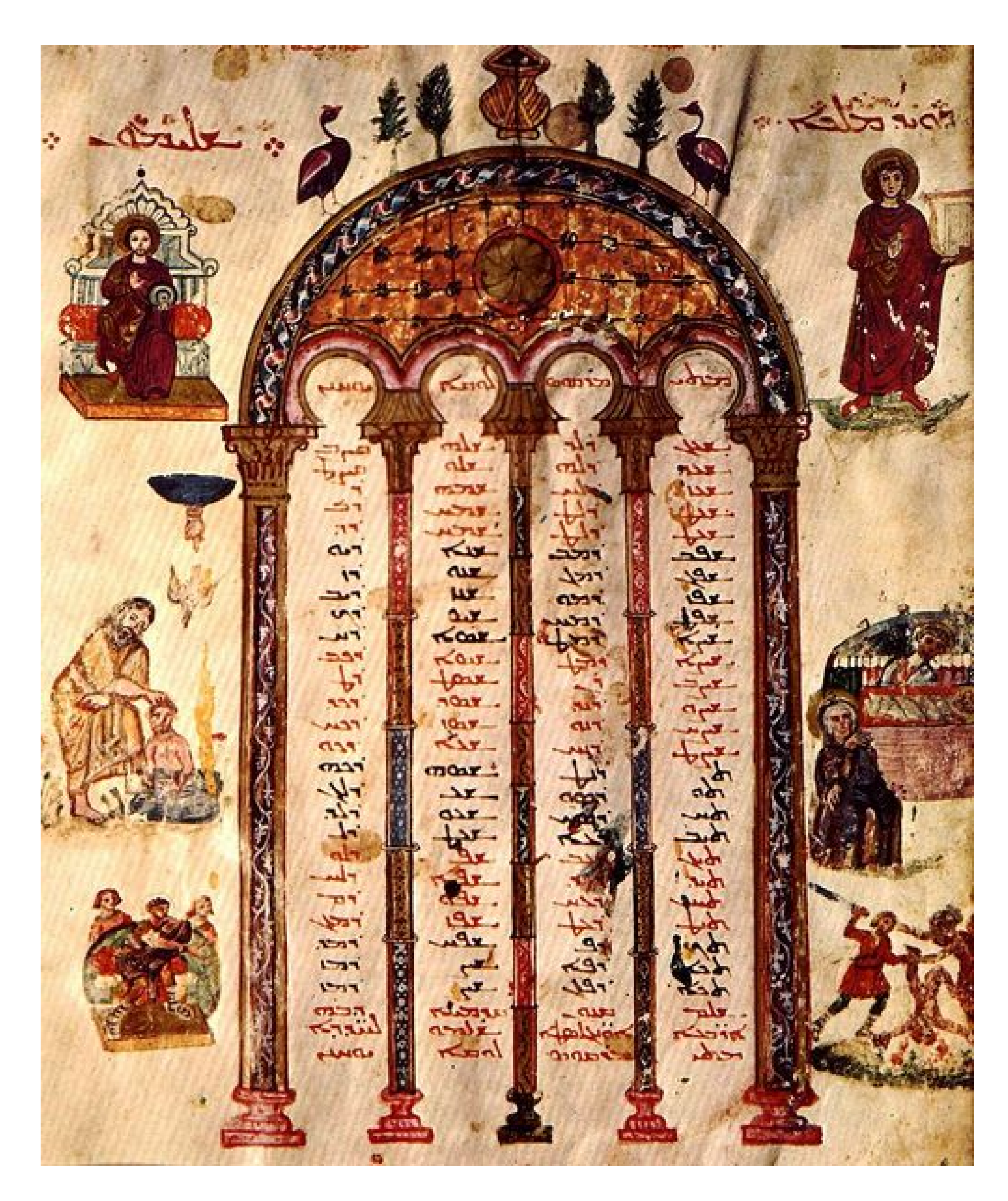
Mi teología personal cambió de forma radical al advertir este hecho, lo que me condujo por caminos muy diferentes de los que había recorrido desde el final de mi adolescencia y el comienzo de mi vida adulta. Hoy continúo apreciando la Biblia y los múltiples y variados mensajes que contiene; y del mismo modo he aprendido a valorar otros escritos de los primeros cristianos, textos compuestos más o menos por la misma época que los libros del Nuevo Testamento o poco después de éstos, como las obras de figuras menos conocidas como Ignacio de Antioquía, Clemente de Roma y Bernabé de Alejandría, así como he llegado a apreciar las obras de escritores contemporáneos de otros credos, como

Josefo, Luciano de Samósata y Plutarco. Todos estos autores intentaron comprender el mundo y su lugar en él, y todos tienen valiosas enseñanzas que ofrecemos. Es importante conocer cuáles fueron las palabras que estos autores usaron, de manera que podamos entender lo que querían decir y, luego, juzgar por nosotros mismos qué debemos pensar y cómo debemos vivir a la luz de esas palabras.

Esto me devuelve a mi interés por los manuscritos del Nuevo Testamento y al estudio de esos manuscritos desde la disciplina conocida como crítica textual. Estoy convencido de que la crítica textual es un campo de estudio irresistible y fascinante que tiene una importancia real no sólo para los académicos sino para cualquiera que esté interesado en la Biblia (bien se trate de literalistas, de quienes se han recuperado del literalismo o de quienes nunca en su vida serán literalistas), así como para todo aquel que sienta alguna curiosidad por la Biblia como fenómeno histórico y cultural. Sin embargo, lo que resulta llamativo es que la mayoría de los lectores (incluso aquellos interesados en el cristianismo, la Biblia y los estudios bíblicos, crean o no que la Biblia es infalible) no sabe prácticamente nada de crítica textual. Y no es difícil entender por qué. A pesar de que éste es un campo de investigación consolidado con más de trescientos años de historia, apenas existen libros escritos sobre la materia dirigidos al público en general, esto es, para aquellos que no saben nada acerca de él, desconocen el griego y las demás lenguas necesarias para un estudio en profundidad e ignoran incluso que existe un «problema» con el texto, pero a los que les encantaría enterarse de cuáles son esos problemas y cómo los expertos los enfrentan[2].

Este libro es una obra de ese tipo, la primera de su clase, según creo. Ha sido escrito para personas que no saben nada de crítica textual, pero que quizá quieran aprender algo sobre cómo los copistas alteraron los textos de las

Escrituras y cómo podemos reconocer que lo hicieron. Ha sido escrito a partir de los treinta años que he dedicado a pensar en la materia, y desde la perspectiva que hoy poseo, después de que mi concepción de la Biblia hubiera experimentado la transformación radical que he descrito aquí. Ha sido escrito para cualquiera que pueda tener interés en saber cómo llegó hasta nosotros el Nuevo Testamento, apreciar cómo en algunos casos ni siquiera sabemos cuáles fueron las palabras que emplearon los escritores originales, conocer el modo en que en ocasiones las palabras sufrieron curiosos cambios y la forma en que, a través de la aplicación de métodos de análisis bastante rigurosos, podemos reconstruir cuáles eran en verdad las palabras originales. En muchos sentidos, por tanto, éste es un libro muy personal, el resultado de un largo recorrido vital. Acaso, para otros, pueda convertirse también en parte de su propio camino.



Una imagen del famoso Evangeliario de Rábula, un elegante manuscrito bíblico sirio del siglo VI.

1

Los Comienzos de las Escrituras Cristianas

Para discutir sobre las copias del Nuevo Testamento que poseemos, necesitamos empezar señalando una de las características que hacían del cristianismo una fe poco común en el mundo grecorromano: su carácter libresco. De hecho, para entender esta peculiaridad del cristianismo, necesitamos remitirnos a los orígenes de esta fe en la religión de la cual se derivó, el judaísmo. En cierto sentido el judaísmo, la primera «religión del libro» de la civilización occidental, anuncia y prefigura el carácter textual del cristianismo.

El Judaísmo como Religión del Libro

En el mundo romano, el judaísmo, la fuente del cristianismo, era una religión extraña, aunque en ningún sentido única. Al igual que los seguidores de cualquiera de los cientos de religiones del área mediterránea, los judíos reconocían la existencia de un ámbito divino poblado por seres sobrenaturales (ángeles, arcángeles, dominaciones, potestades); aprobaban el culto de la deidad a través del sacrificio de animales y otros productos alimenticios; sostenían que había un lugar sagrado en el que este ser divino moraba aquí en la Tierra (el Templo de Jerusalén) y que era allí donde debían realizarse tales sacrificios. Los judíos oraban a este Dios de acuerdo con sus necesidades comunales y personales; contaban historias sobre cómo él había interactuado con los seres humanos en el pasado; y esperaban que ayudara a los seres humanos en el presente. En todos estos aspectos, el judaísmo resultaba «familiar» a los fieles de otras religiones del Imperio.

No obstante, en otro sentido, el judaísmo se distinguía de las demás religiones del Imperio romano. Todas éstas eran politeístas, es decir, reconocían y veneraban a muchos dioses de todo tipo que tenían diferentes funciones: grandes dioses del Estado, dioses menores de las diversas localidades, dioses que tenían dominio sobre distintos aspectos del nacimiento, la vida y la muerte humanos. El judaísmo, en cambio, era monoteísta: los judíos insistían en venerar exclusivamente al único Dios de sus ancestros, el Dios que, según afirmaban, había creado este mundo y lo controlaba y que por sí solo proveía a su pueblo de lo que éste necesitaba. De acuerdo con la tradición judía, este Dios todopoderoso había elegido a Israel para que fuera su pueblo y le había prometido protegerlo y defenderlo a cambio de su devoción absoluta y exclusiva. El pueblo judío, se creía, tenía una «alianza» con este Dios, un acuerdo que

era únicamente entre él y ellos. Los judíos sólo habían de venerar y obedecer a este Dios; por tanto, la fe sólo tenía un único Templo, a diferencia de las religiones politeístas de la época, en las que, por ejemplo, podía existir cualquier cantidad de templos dedicados a un dios como Zeus. Los judíos, por supuesto, podían venerar a su Dios dondequiera que vivieran, pero sólo podían cumplir con su obligación religiosa de rendirle sacrificio en el Templo de Jerusalén. En otros lugares, sin embargo, podían reunirse en «sinagogas» para orar y discutir las tradiciones ancestrales que constituían el núcleo de su religión.

Estas tradiciones incluían tanto historias sobre la interacción de Dios con los ancestros del pueblo israelita (los patriarcas y matriarcas de la fe: Abraham, Sara, Isaac, Raquel, Jacob, Rebeca, José, Moisés, David, etc.) como instrucciones detalladas acerca de cómo debía este pueblo vivir y practicar su fe. Uno de los elementos que distinguían al judaísmo de las demás religiones del Imperio romano era el hecho de que estas instrucciones, junto a otras tradiciones ancestrales, estaban consignadas en libros sagrados.

Para muchos de los que en el mundo moderno están familiarizados con cualquiera de las principales religiones occidentales contemporáneas (judaísmo, cristianismo e islam) quizá resulte difícil imaginar que los libros no desempeñaban prácticamente ninguna función en las religiones politeístas de la Antigüedad occidental. Estas religiones se ocupaban casi exclusivamente de honrar a los dioses mediante sacrificios rituales. No tenían doctrinas, explicadas en libros, que hubiera que aprender, ni principios éticos, consignados en libros, que hubiera que respetar. Esto no significa que los seguidores de las distintas religiones politeístas no tuvieran creencias acerca de sus dioses o carecieran de ideas éticas, significa que (por muy extraño

que esto pueda parecemos hoy) las creencias y la ética no desempeñaban casi ningún papel en la religión por sí misma. Éstas eran cuestiones de filosofía personal, y las filosofías, por supuesto, podían expresarse en libros, pero dado que las religiones antiguas no exigían que sus fieles profesaran ningún conjunto de «doctrinas correctas» o, en su mayoría, que siguieran determinado «código ético», los libros no tenían prácticamente ninguna función en ellas.

El judaísmo era único en el énfasis que ponía en sus tradiciones, costumbres y leyes ancestrales, y sostenía que éstas estaban registradas en libros sagrados; para el pueblo judío, por tanto, estos libros tenían la condición de «Escrituras». Durante el período que nos interesa aquí, esto es, el siglo I de la era común[1], cuando se escribieron los libros del Nuevo Testamento, los judíos, repartidos por todo el Imperio romano, consideraban, en particular, que las instrucciones que Dios había dado a su pueblo estaban recogidas en los escritos de Moisés, a los que se conocía en su conjunto como la Tora, palabra que literalmente significa «ley» o «guía». La Torá se componía de los cinco primeros libros de la Biblia hebrea (el Antiguo Testamento cristiano), a saber, Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, y por esta razón se la conocía también como el Pentateuco: los «cinco rollos». En estos libros se recogen relatos sobre la creación del mundo, la vocación de Israel a convertirse en el pueblo de Dios, las historias de los patriarcas y matriarcas del pueblo israelita y su relación con Dios y, la parte más importante (y más extensa), las leyes que Dios dio a Moisés sobre cómo debía venerarle su pueblo y qué reglas habían de regir su vida en comunidad. Se trataba de leyes sagradas que era necesario aprender, estudiar y respetar, y estaban consignadas en una serie de libros.

Los judíos tenían también otros libros que eran importantes para su vida religiosa, por ejemplo, los libros de

los profetas (como Isaías, Jeremías y Amos) los libros de poemas (los Salmos) y los libros de historia (como Josué y Samuel). Finalmente, algún tiempo después del surgimiento del cristianismo, un conjunto de estos libros hebreos, veintidós en total, empezó a considerarse un canon sagrado de Escrituras, la Biblia hebrea de la actualidad, que los cristianos aceptan como primera parte del canon de su propia fe, el «Antiguo Testamento[2]».

Los hechos que hemos reseñado a propósito de los judíos y sus Escrituras son importantes porque constituyen el contexto en el que surgió el cristianismo, que fue también, desde el comienzo, una religión «libresca». El cristianismo, por supuesto, empezó con Jesús, un rabí (maestro) judío que aceptaba la autoridad de la Torá y, posiblemente, de otros libros sagrados hebreos, y que enseñó su interpretación de esos libros a sus discípulos[3]. Al igual que otros rabís de su época, Jesús sostenía que era posible descubrir la voluntad de Dios en los textos sagrados, en especial en la Ley de Moisés. Jesús leyó, estudió e interpretó estas Escrituras, siguió sus dictámenes y se dedicó a enseñarlas. Desde el principio, sus seguidores fueron judíos que concedían un enorme valor a los libros de su tradición. Y por tanto, desde los orígenes del cristianismo, los fieles de esta nueva religión, los seguidores de Jesús, fueron personajes extraños en el Imperio romano: como los judíos, pero a diferencia de todos los demás, atribuían una autoridad sagrada a sus libros. El cristianismo fue desde el comienzo una religión del libro.

EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN DEL LIBRO

Como veremos en un momento, la importancia de los libros para los primeros cristianos no implicaba que todos los cristianos estuvieran en condiciones de leerlos; más bien ocurría lo contrario: la mayoría de los primeros cristianos, como la mayoría de la población del Imperio (¡incluidos los judíos!), eran analfabetos. Sin embargo, ello no significaba que los libros desempeñaran un papel secundario en la religión. De hecho, los libros eran fundamentales para la vida de las comunidades cristianas, en las que ocupaban un lugar central.

Primeras epístolas cristianas

Lo primero que es importante advertir es que los escritos que consideraban significativos las comunidades cristianas que florecieron en los primeros cien años después de la muerte de Jesús eran de muchos tipos diferentes. Las pruebas más antiguas que tenemos del surgimiento de estas comunidades cristianas nos las proporcionan las cartas escritas por los líderes de la nueva fe. El apóstol Pablo es nuestro primer y mejor ejemplo. Pablo creó iglesias por todo el Mediterráneo oriental, principalmente en los centros urbanos, donde convenció a grupos de paganos (esto es, adeptos a alguna de las religiones politeístas del Imperio) de que el Dios judío era el único que debía ser venerado y de que Jesús era su Hijo, que había muerto por los pecados del mundo y pronto regresaría para juzgar a los hombres (véase 1 Tesalonicenses 1:9-10). Aunque no está claro hasta qué punto usó Pablo las Escrituras (es decir, los libros de la Biblia hebrea) en su intento de persuadir a sus potenciales

conversos de la verdad de su mensaje, en uno de los textos clave en los cuales resumió su prédica indica que lo que enseñaba era que «Cristo murió… según las Escrituras… y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Corintios 15:3-4). Pablo, es evidente, relacionaba la muerte y resurrección de Cristo con su interpretación de pasajes clave de la Biblia hebrea, libro que él, que era un judío que había recibido una buena educación, podía leer por sí mismo e interpretar para sus oyentes en sus esfuerzos por convertirlos, algo en lo que con frecuencia tuvo éxito.

Una vez que Pablo había convertido a cierto número de personas en una localidad determinada, se desplazaba a otra para intentar convertir allí a más gente. Sin embargo, en ocasiones (no sabemos con qué frecuencia), le llegaban noticias de alguna de las comunidades de creyentes que había fundado y, en ocasiones (tampoco sabemos con qué frecuencia), estas noticias no eran buenas: ciertos miembros de la comunidad se comportaban de forma indebida, surgían problemas de inmoralidad, las iglesias recibían la visita de «falsos maestros» que enseñaban nociones contrarias a las predicadas por Pablo, algunos fieles comenzaban a defender doctrinas erróneas, etc. Al enterarse de estos sucesos, Pablo escribía a la comunidad en cuestión una carta en la que trataba los distintos problemas. Estas cartas eran sumamente importantes para la vida de la comunidad y cierto número de ellas terminarían al final siendo consideradas Escrituras. El Nuevo Testamento incluye unas trece cartas escritas en nombre de Pablo.

Podemos apreciar de algún modo lo importantes que fueron estas cartas durante las etapas iniciales del movimiento en el texto cristiano más antiguo que se conserva, la Primera Epístola a los Tesalonicenses, escrita por Pablo, según la datación usual, hacia el año 49 e. c.[4], unos veinte años después de la muerte de Jesús y unos

veinte años antes de que empezaran a escribirse evangelios sobre su vida. Pablo termina la carta diciendo: «Saludad a todos los hermanos con el beso santo. Os conjuro por el Señor que esta carta sea leída a todos los hermanos» (1 Tesalonicenses 5:26-27). Ésta no era una carta ocasional destinada simplemente a ser leída por alguien con un interés moderado en su contenido; el apóstol insiste en que se la lea y que se la acepte como una declaración autorizada de él, el fundador de la comunidad.

Las epístolas de los apóstoles, por tanto, circularon en las comunidades cristianas desde un primer momento. Estas cartas mantenían unidos a grupos que vivían en diferentes lugares, unificaban la fe y las prácticas de los cristianos y señalaban lo que se suponía que éstos habían de creer y el modo en que, se esperaba, debían actuar. Y dado que, como he señalado, la mayoría de los cristianos, al igual que la mayoría de la población del Imperio, no estaba en condiciones de leer las cartas por sí misma, éstas estaban concebidas para que fueran leídas en voz alta durante los encuentros de la comunidad.

Varias de estas cartas pasarían luego a formar parte del Nuevo Testamento. De hecho, el Nuevo Testamento consiste en gran parte en cartas escritas por Pablo y otros destacados líderes cristianos a comunidades de creyentes (como las Epístolas a los Corintios y a los Gálatas) y a individuos particulares (como la Epístola a Filemón). Además, las cartas que se conservan (veintiuna de ellas en el Nuevo Testamento) constituyen sólo una fracción de las que en su momento se escribieron. En lo que respecta a Pablo, podemos dar por sentado que escribió muchas de las cartas que se le atribuyen en el canon cristiano. Ocasionalmente, el apóstol menciona otras cartas que no sobrevivieron; en 1 Corintios 5:9, por ejemplo, se refiere a una carta anterior dirigida a esta comunidad (una carta escrita algún tiempo

antes de la *Primera* Epístola a los Corintios) así como a una carta que algunos de los corintios le habían enviado (1 Corintios 7:1). En otro lugar, se refiere a unas cartas que portan sus adversarios (2 Corintios 3:1). No conservamos ninguno de esos textos.

Los estudiosos han sospechado desde hace mucho tiempo que algunas de las cartas atribuidas a Pablo incluidas en el Nuevo Testamento son en realidad seudónimos escritos más tarde por seguidores del apóstol[5]. Si esta sospecha es correcta, esto constituiría una demostración adicional de la importancia de las cartas en el cristianismo primitivo: quien quería que sus opiniones fueran tenidas en cuenta escribía una carta en nombre del apóstol, dando por sentado que ello otorgaría a sus palabras una autoridad que no tenían por sí solas. Una de estas supuestas cartas seudónimas es la Epístola a los Colosenses, que en sí misma subraya la importancia de las epístolas apostólicas y menciona otra que tampoco sobrevivió: «Una vez que hayáis leído esta carta entre vosotros, procurad que sea también leída en la iglesia de Laodicea. Y por vuestra parte leed vosotros la que os venga de Laodicea» (Colosenses 4:16). Es claro que Pablo (o alguien que utilizaba su nombre) escribió una carta a los cristianos de la ciudad de Laodicea, que quedaba cerca de Colosas. Esa carta también se ha perdido[6].

Mi argumento es que las cartas fueron muy importantes para la vida de las primeras comunidades cristianas. Eran textos concebidos para guiarlas en la doctrina y la práctica de su fe, y consiguieron mantener unidas a las distintas iglesias. En este sentido, contribuyeron a hacer del cristianismo un credo bastante diferente del resto de religiones practicadas en el Imperio; como demuestra el pasaje de Colosenses citado en el párrafo anterior, las comunidades destinatarias de las cartas las compartían

entre sí y esta literatura común unificó sus creencias e hizo que las distintas iglesias cristianas empezaran a seguir fielmente instrucciones consignadas en documentos escritos o «libros».

Pero estas comunidades no sólo valoraban las cartas. De hecho, el abanico de escritos que se produjeron en este período y que los primeros cristianos difundieron, leyeron y siguieron era extraordinariamente amplio, sin paralelo alguno en el mundo pagano del Imperio romano. Aunque no es éste el lugar para describir de forma detallada toda esa literatura, quisiera a continuación mencionar algunos ejemplos de los tipos de libros que los cristianos escribieron e hicieron circular en esta época.

Evangelios

A los cristianos, por supuesto, les interesaba sobre todo conocer más sobre la vida, las enseñanzas, la muerte y la resurrección de Jesús; y por tanto se escribieron numerosos evangelios que recogían las tradiciones relacionadas con estos temas. Aunque el Nuevo Testamento sólo recoge cuatro de esos textos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan, los más difundidos y utilizados), fueron muchos los evangelios que se escribieron y, de hecho, conservamos algunos: tenemos, entre otros, evangelios escritos supuestamente por Felipe, el discípulo de Jesús, por su hermano Judas Tomás y por su compañera María Magdalena. Otros evangelios, entre ellos algunos de los primeros que se escribieron, se han perdido. Sabemos esto, por ejemplo, gracias al Evangelio de Lucas, cuyo autor anota que para escribir su narración ha consultado a «muchos» predecesores (Lucas 1:1), predecesores que, como es obvio, no se conservaron. Uno de estos primeros evangelios quizá haya sido la fuente que los estudiosos designan como Q, texto que probablemente fuera

una colección de los dichos de Jesús, en la que Lucas y Mateo habrían encontrado buena parte de las enseñanzas que recogen en sus relatos (por ejemplo, el Padrenuestro y las Bienaventuranzas[7]).

La vida de Jesús, como he señalado, se interpreta a la luz de las Escrituras judías en las epístolas paulinas y en otros textos. Los primeros cristianos también utilizaron bastante el Pentateuco y otros libros hebreos, como los de los profetas y los Salmos, buscando qué podían revelarles sobre la voluntad de Dios, en especial en la medida en que ésta se había realizado en Cristo. Las copias de la Biblia hebrea, por lo general en traducción griega (la denominada Septuaginta o Biblia de los Setenta), circularon ampliamente en las primeras comunidades cristianas, donde se las usaba como fuentes de estudio y reflexión.

Hechos de los Apóstoles

Sin embargo, a las florecientes comunidades cristianas de los primeros dos siglos de la era común no les interesaba sólo la vida de Jesús, sino también las vidas de sus primeros seguidores. Por tanto, no es una sorpresa que los relatos sobre las aventuras y hazañas misioneras de los apóstoles, en especial tras la muerte y resurrección de Jesús, llegaran a ocupar un importante lugar entre los cristianos que deseaban conocer más acerca de su religión. Llegado el momento, uno de estos relatos, el libro de los Hechos de los Apóstoles, entraría finalmente a formar parte del Nuevo Testamento. No obstante, fueron muchos más los que se escribieron, principalmente acerca de apóstoles individuales, como es el caso de los Hechos de Pablo, los Hechos de Pedro y los Hechos de Tomás. De más libros de este tipo sólo han sobrevivido fragmentos, otros se han perdido por completo.

Apocalipsis cristianos

Como he indicado, Pablo (al igual que otros apóstoles) enseñaba que Jesús pronto regresaría del cielo para juzgar a los hombres. El fin de todas las cosas que estaba por venir fue una fuente de fascinación constante para los primeros cristianos, la mayoría de los cuales creía que Dios no tardaría en intervenir en los asuntos del mundo para derrocar a las fuerzas del mal y establecer su reino del bien, con Jesús a la cabeza, aquí en la Tierra. Algunos autores cristianos escribieron profecías sobre este cataclismo que acabaría con el mundo tal y como lo conocemos. Esta literatura «apocalíptica» contaba con precedentes judíos, como el libro de Daniel, incluido en la Biblia hebrea, y el Primer Libro de Henoc, perteneciente a los apócrifos judíos. De los apocalipsis cristianos, uno llegaría finalmente a formar parte del Nuevo Testamento: el Apocalipsis de Juan. Sin embargo, en los primeros siglos de la Iglesia, otros textos apocalípticos como el Apocalipsis de Pedro y el *Pastor* de Hermas también gozaron de gran popularidad en ciertas comunidades cristianas.

Órdenes eclesiásticas

Las primeras comunidades cristianas, nacidas en la época de Pablo, continuaron multiplicándose y creciendo en las generaciones siguientes. En un principio, estas iglesias eran lo que podríamos denominar comunidades carismáticas. Creían que cada miembro de la comunidad había recibido un «don» (en griego: *charisma*) del Espíritu para contribuir al progreso de la vida comunitaria; así, por ejemplo, existían los dones de la enseñanza, de la administración, de la beneficencia, de la sanación y de la profecía. Sin embargo, llegado el momento, cuando la expectativa de un fin inminente del mundo empezó a desvanecerse, la necesidad

de una estructura eclesiástica más rígida resultó clara, en especial si se esperaba que la Iglesia perdurara a largo plazo (cf. 1 Corintios 11; Mateo 16, 18). Las iglesias del Mediterráneo, incluidas las fundadas por Pablo, empezaron entonces a nombrar líderes para que se encargaran de dirigir la comunidad y tomar decisiones (en lugar de continuar considerando que todos los miembros estaban «por igual» dotados con el Espíritu); se comenzaron a formular reglas para la vida en común, la práctica de los ritos sagrados (por ejemplo, el bautismo y la eucaristía), la preparación de los nuevos miembros, etc. Pronto empezaron a escribirse documentos que indicaban cómo habían de ordenarse y estructurarse las iglesias. Aunque estas órdenes eclesiásticas adquirirían cada vez mayor importancia en el segundo y tercer siglos cristianos, el primer documento de este tipo (del que tenemos noticias), la *Didaché* [enseñanza] *de los doce apóstoles*, ya gozaba de una amplia difusión hacia el año 100 e. c. No tardaría en tener numerosos sucesores.

Apologías del cristianismo

A medida que las comunidades cristianas se fueron consolidando, éstas tuvieron ocasionalmente que enfrentarse a la oposición de los judíos y los paganos, que veían esta nueva fe como una amenaza y sospechaban que sus fieles pudieran estarse dedicando a prácticas inmorales y socialmente destructivas (de la misma forma que, en la actualidad, con frecuencia se considera sospechosos a los movimientos religiosos nuevos). Esta oposición condujo en ocasiones a persecuciones de los cristianos a nivel local y, finalmente, a persecuciones «oficiales», cuando los administradores romanos intervinieron para arrestar a los cristianos e intentar forzarlos a regresar a las viejas

costumbres del paganismo. El cristianismo continuó creciendo y, llegado el momento, convirtió a la fe a intelectuales que contaban con la formación y los recursos necesarios para discutir y refutar las acusaciones más comunes que se lanzaban contra ella. Los escritos de estos intelectuales se conocen como apologías (en griego: «defensa»). Los apologistas escribieron defensas intelectuales de la nueva fe, en las que procuraban mostrar que, lejos de ser una amenaza para la estructura social del Imperio, el cristianismo era una religión que predicaba un comportamiento moral, y, asimismo, que lejos de ser una superstición peligrosa, representaba la verdad última, ya que veneraba al único Dios verdadero. Estas apologías fueron muy importantes para los primeros lectores cristianos, que encontraban en ellas los argumentos que necesitaban para hacer frente a quienes les perseguían. Este tipo de defensa ya era clave en el período en que se escribieron los libros del Nuevo Testamento; encontramos pruebas de ello en la Primera Epístola de Pedro (3:15: «siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza») y en Hechos, donde Pablo y otros apóstoles deben defenderse de las acusaciones formuladas contra ellos. Hacia segunda mitad del siglo II, las apologías se habían convertido un género popular de la literatura cristiana.

Martirologios cristianos

Aproximadamente por la misma época en que empezaron a escribirse apologías del cristianismo, comenzaron a aparecer relatos sobre las persecuciones de que los fieles eran objeto y el martirio consecuencia de ellas. En el Nuevo Testamento, el libro de Hechos trata de algún modo ambas cuestiones, ya que la oposición al movimiento cristiano, el arresto de sus

líderes y la ejecución al menos uno de ellos (Esteban) ocupan una parte significativa la narración (véase Hechos 7). Mas tarde, en el siglo II, empiezan a aparecer martirologios, relatos sobre los mártires. El primero ellos es el *Martirio de Policarpo*, un destacado líder cristiano que ejerció de obispo de la iglesia de Esmirna, en Asia Menor, durante casi toda la primera mitad del siglo II. El relato de la muerte de Policarpo se encuentra en una carta escrita por los miembros de congregación y dirigida a otra comunidad. Poco después de él empezaron a aparecer relatos sobre otros mártires. Estos textos también se hicieron populares entre los cristianos, pues ofrecían consuelo a quienes eran perseguidos por causa de su fe y les proporcionaban una guía sobre cómo afrontar las pruebas máximas del arresto, la tortura y la muerte.

Tratados antiheréticos

La amenaza externa de las persecuciones no fue el único problema al que los cristianos hubieron de plantar cara. Desde los primeros tiempos, los creyentes fueron conscientes de la variedad de interpretaciones de la «verdad» de su religión que existía dentro de sus propias filas. Ya el apóstol Pablo se quejaba de los «falsos maestros», por ejemplo, en su Epístola a los Gálatas. No obstante, de la lectura de los testimonios conservados se desprende con claridad que estos adversarios no eran personas ajenas a la causa, sino simplemente cristianos que entendían la fe de manera muy diferente. Para solucionar este problema, los líderes cristianos empezaron a escribir tratados contra estos «herejes» (como se denominó a aquellos que tenían una forma equivocada de entender la fe); en cierto sentido, algunas de las cartas de Pablo constituyen los primeros representantes de este tipo de obras. Sin embargo, llegado

el momento, cristianos de todas las creencias se vieron involucrados en el intento de establecer la «enseñanza verdadera» (tal es el significado literal de la palabra «ortodoxia») y combatir a quienes defendían ideas contrarias. Estos tratados antiheréticos se convirtieron en un rasgo sobresaliente del panorama literario del cristianismo primitivo. Un hecho especialmente interesante es que incluso los grupos de «falsos maestros» escribieron tratados contra los «falsos maestros», de modo que el grupo que determinó de una vez y para siempre lo que los cristianos debían creer (el responsable, por ejemplo, de los credos utilizados hasta nuestros días) fue también objeto de las críticas de aquellos que defendían las posiciones que al final serían declaradas equivocadas. Esto es algo que hemos aprendido gracias al descubrimiento, relativamente reciente, de obras «heréticas», en las que los supuestos herejes sostienen que sus puntos de vista son los correctos y que los de los líderes «ortodoxos» son, por el contrario, falsos[8].

Primeros comentarios ensílanos

Buena parte del debate sobre las creencias correctas y las falsas implicaba la interpretación de los textos cristianos, incluido el «Antiguo Testamento», que los cristianos consideraban parte de su propia Biblia. Esto es una demostración adicional de lo fundamentales que eran los textos para la vida de las primeras comunidades cristianas. Llegado el momento, los autores cristianos empezaron a escribir interpretaciones de esos escritos, no necesariamente con el propósito explícito de refutar interpretaciones falsas (aunque era frecuente que se las tuviera en cuenta), sino para dilucidar el significado de esos textos y mostrar su importancia para la vida y la práctica del cristianismo. Un hecho interesantes es que el primer comentario cristiano de

un texto de las Escrituras que conocemos fuera obra de un supuesto hereje, un gnóstico del siglo II llamado Heracleón, que escribió un comentario del Evangelio de Juan[9]. Los comentarios, glosas interpretativas, exposiciones prácticas y homilías sobre las Escrituras se volverían comunes en las comunidades cristianas de los siglos III y IV.

Este breve repaso de los diferentes tipos de escritos que las primeras iglesias cristianas consideraban valiosos debería permitirnos apreciar la enorme importancia que la palabra escrita tenía para estas comunidades, y para los cristianos que formaban parte de ellas. A diferencia de las demás religiones del Imperio, los libros fueron esenciales para la fe cristiana desde sus mismos comienzos. Los libros narraban las historias sobre Jesús y sus apóstoles que los cristianos contaban una y otra vez; los libros enseñaban a los cristianos qué debían creer y cómo habían de conducir sus vidas; los libros mantenían unidas en una única Iglesia universal a comunidades geográficamente separadas; los libros ofrecían apoyo y sostén a los creyentes en épocas de persecución y les proporcionaban modelos de devoción que podían emular al tener que hacer frente a la tortura y la muerte; los libros no sólo transmitían buenos consejos sino también la doctrina correcta, advertían contra las enseñanzas de los falsos maestros y fomentaban la aceptación de las creencias ortodoxas; los libros permitían a los cristianos conocer el verdadero significado de las Escrituras y les enseñaban qué debían pensar, cómo debían orar y cómo se esperaba que se comportaran. Los libros ocupaban un lugar absolutamente central en la vida de los primeros cristianos.

La Formación del Canon Cristiano

Al final, algunos de estos libros terminarían siendo considerados no sólo como dignos de ser leídos sino como autoridades absolutas en materia de fe y en cuanto a la práctica del cristianismo. De este modo se convirtieron en Escrituras.

Los comienzos del canon cristiano

La formación del canon de las Escrituras cristianas fue un proceso largo y complejo cuyos detalles no es necesario examinar aquí de forma detenida[10]. Como ya he señalado, en cierto sentido los cristianos empezaron poseyendo un canon, ya que el fundador de su religión era un maestro judío que consideraba que la Torá era Escritura autorizada inspirada por Dios y enseñaba a sus seguidores su interpretación. Los primeros cristianos fueron los seguidores de Jesús que aceptaban los libros de la Biblia hebrea (que aún no constituía un «canon» cerrado y definitivo) como sus propias Escrituras. Para los autores del Nuevo Testamento, incluido el primero de ellos, el apóstol Pablo, las «Escrituras» eran la Biblia hebrea, el conjunto de los libros que Dios había dado a su pueblo y en el que se predecía la llegada del Mesías, Jesús.

Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que los cristianos empezaran a aceptar otros escritos que consideraban a la par de las Escrituras judías. Esta aceptación quizá tuviera sus raíces en la autoridad de las enseñanzas del propio Jesús, en la medida en que sus seguidores consideraban que la interpretación que él hacía de las Escrituras tenía tanta autoridad como las palabras que éstas contenían. En el Sermón de la Montaña, por

ejemplo, Jesús expone leyes que Dios había dado a Moisés y ofrece luego su propia interpretación de ellas, una interpretación mucho más radical y que se presenta como autorizada. Esto se recoge en las denominadas antítesis de Mateo 5. Jesús dice: «Habéis oído que se dijo a los antepasados: No matarás', y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal» (21-22). Lo que Jesús dice al interpretar la Ley se presenta como algo tan autorizado como la Ley misma. Más adelante dice: «Habéis oído que se dijo: *No cometerás adulterio*. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (27-28).

En algunas ocasiones estas interpretaciones autorizadas de las Escrituras parecen, de hecho, revocar algunas de las leyes que se recogen en ellas. Por ejemplo, Jesús dice: «También se dijo: *El que repudie a su mujer que le dé acta de divorcio* [una ley que aparece en Deuteronomio 24:11]. Pues yo os digo: Todo el que repudia a su mujer, excepto en caso de fornicación, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio» (31-32). Resulta difícil entender cómo se puede respetar el mandato de Moisés de dar actas de divorcio, cuando el divorcio ha dejado de ser en realidad una opción.

En cualquier caso, la cuestión es que las enseñanzas de Jesús pronto empezaron a considerarse tan investidas de autoridad como los pronunciamientos de Moisés, esto es, como la Torá misma. Esto se aprecia con mayor claridad más adelante, en el período en que se escribieron los libros del Nuevo Testamento, en la Primera Epístola a Timoteo, una carta compuesta supuestamente por Pablo, pero considerada por muchos especialistas obra de un seguidor posterior. En 1 Timoteo 5:18 el autor insta a sus lectores a pagar a sus presbíteros y apoya su exhortación citando «la

Escritura». Lo que resulta interesante es que a continuación se citan dos pasajes, uno de la Torá («No pondrás bozal al buey que trilla», recogido en Deuteronomio 25:4) y otro de Jesús («El obrero tiene derecho a su sustento»; véase Lucas 10:7). Resulta evidente que para este autor, las palabras de Jesús ya están al mismo nivel que las Escrituras.

Pero esta segunda (o tercera) generación de cristianos no sólo pensaba que las palabras de Jesús formaban parte de las Escrituras, sino que también concedía tal valor a los escritos de sus apóstoles. La prueba de ello nos la proporciona la Segunda Epístola de Pedro, que fue el último libro del Nuevo Testamento en escribirse y al que la mayoría de los eruditos críticos no consideran en realidad obra de Pedro sino un seudónimo escrito por alguno de sus seguidores. En 2 Pedro 3 el autor se refiere a los falsos maestros que «interpretan torcidamente» el significado de las cartas de las epístolas paulinas para hacerlas decir lo que no dicen, «como también las demás Escrituras» (2 Pedro 3:16). Todo indica que las cartas de Pablo habían empezado a considerarse Escrituras.

Poco después del período en el que se escribieron los libros incluidos actualmente en el Nuevo Testamento, se empiezan a citar ciertos escritos cristianos como autoridades para la vida y las creencias de la Iglesia. Un ejemplo notable de esta tendencia es una carta escrita a comienzos del siglo II por Policarpo, el obispo de Esmirna que hemos mencionado antes. Los fieles de la iglesia de Filipos le habían pedido consejo a Policarpo, en particular, en relación con un asunto que afectaba a uno de sus líderes, quien se había visto involucrado en alguna forma evidente de malversación de fondos (probablemente una apropiación indebida de los recursos de la iglesia). La Carta de Policarpo a los Filipenses, que ha sobrevivido hasta nuestros días, es un documento muy interesante por varias razones, una de

las cuales es su propensión a citar textos de los primeros cristianos. En sólo catorce breves capítulos, Policarpo cita como autoridades más de un centenar de pasajes de estos escritos, afirmando su pertinencia para la situación a la que los filipenses se enfrentaban (mientras que cita apenas una docena de veces las Escrituras judías); aunque en un lugar parece incluso afirmar que la Epístola a los Efesios de Pablo es Escritura, por lo general, lo que hace es simplemente citar o aludir a escritos anteriores dando por sentado que la comunidad los considera autorizados[11].

La función de la liturgia cristiana en la formación del canon

Sabemos que, algún tiempo antes de que se escribiera la carta de Policarpo, los cristianos ya escuchaban la lectura de las Escrituras judías durante los servicios del culto. El autor de la Primera Epístola a Timoteo, por ejemplo, instaba al destinatario de la carta a dedicarse «a la lectura [pública], la exhortación y la enseñanza» (1 Timoteo 4:13). Como hemos visto en el caso de la Epístola a los Colosenses, hay indicios de que en los encuentros de la comunidad también se leían las cartas escritas por los cristianos. Y sabemos que hacia mediados del siglo II, una buena proporción de los servicios cristianos implicaba la lectura pública de las Escrituras. Por ejemplo, un pasaje muy comentado de la obra de Justino Mártir, un intelectual y apologista cristiano de este período, nos permite vislumbrar cómo eran los servicios litúrgicos en la ciudad de Roma:

> *En el día llamado domingo, todos los que viven en las ciudades o en el campo se reúnen en un solo lugar y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, hasta donde el tiempo lo permite; luego, cuando el lector ha terminado, el que preside*

se encarga de predicar verbalmente y de exhortar a que se imiten estas cosas buenas (Primera apología 67).

Es probable que el uso litúrgico de algunos textos cristianos como «las memorias de los apóstoles» (expresión que por lo general se considera una referencia a los evangelios) elevara su consideración a ojos de la mayoría de los cristianos, al punto de que se los tenía por documentos tan autorizados como las Escrituras judías («los escritos de los profetas»).

El papel de Marción en la formación del canon

Los testimonios conservados nos permiten rastrear aún más de cerca la formación del canon de las Escrituras cristianas. A mediados del siglo II, por la misma época en que escribía Justino, otro cristiano prominente se encontraba en Roma, el filósofo y maestro Marción, a quien posteriormente se declararía hereje[12]. Marción es una figura intrigante por muchas razones. Había llegado a Roma procedente de Asia Menor, tras haberse enriquecido construyendo barcos. Tras llegar a la capital del Imperio, realizó una donación enorme a la iglesia local, en parte, probablemente, para ganarse su favor. Permaneció en la ciudad cinco años, dedicando gran parte de su tiempo a enseñar su forma de entender la fe cristiana y a desarrollar sus puntos de vista en diversas obras. Podría afirmarse que su producción literaria más influyente no fue algo que hubiera escrito sino algo que editó. Marción fue, según sabemos, el primer cristiano que compiló un «canon» de las Escrituras, esto es, una colección que reunía los libros que, en su opinión, eran los textos sagrados de la fe.

Para entender este primer intento de establecer un canon cristiano, es necesario que conozcamos de algún modo lo que distinguía las enseñanzas de Marción de las de otros creyentes. Marción se había sumergido por completo en el estudio de la vida y las enseñanzas del apóstol Pablo, a quien él consideraba el único apóstol «verdadero» de los primeros días de la Iglesia. En algunas de sus epístolas, como Romanos o Gálatas, Pablo había predicado que la salvación divina sólo se alcanzaba por la fe en Cristo y no por cumplir con las disposiciones de la ley judía. Marción llevó esta diferencia entre la ley judía y la fe en Cristo a lo que, consideró, era la conclusión lógica, a saber, que había una diferencia absoluta entre la ley, por un lado, y el evangelio, por otro. Tan diferentes eran la una del otro que, de hecho, ambos no podían proceder del mismo Dios. Marción, por tanto, concluyó que el Dios de Jesús (y de Pablo) no era el Dios del Antiguo Testamento. En realidad había dos dioses: el Dios de los judíos, que había creado este mundo, había llamado a los israelitas para que fueran su pueblo y había dictado una ley severa que éstos debían cumplir; y el Dios de Jesús, que había enviado a Cristo al mundo para salvar a su pueblo de la ira vengativa del Dios creador de los judíos.

Marción creía que Pablo había enseñado esta forma de entender a Jesús y, por tanto, como es obvio, su canon incluía las diez epístolas que conocía del apóstol (todas las que recoge en la actualidad el Nuevo Testamento, salvo las llamadas epístolas pastorales: la Primera y Segunda Epístolas a Timoteo y la Epístola a Tito); y dado que Pablo se había referido en ocasiones a su «Evangelio», Marción incluyó uno en su canon, una versión del que hoy conocemos como Evangelio de Lucas. Eso era todo. El canon de Marción se componía de once libros: un evangelio y diez epístolas y ningún Antiguo Testamento. Pero su trabajo no se

redujo a realizar esta selección. Dado que estaba convencido de que esos once libros habían sido transmitidos por falsos creyentes, personas que no compartían su manera de comprender la fe cristiana y que los habían copiado introduciendo aquí y allí fragmentos con el fin de adaptarlos a sus creencias (entre ellas, a la «falsa» concepción de que el Dios del Antiguo Testamento era el mismo Dios de Jesús), Marción «corrigió» los once libros de su canon para suprimir las referencias al Dios del Antiguo Testamento, a la creación como obra del Dios verdadero y a la ley judía como algo que los cristianos debían seguir.

Como veremos más adelante, el intento de Marción de acercar sus textos sagrados a sus enseñanzas alterándolos no carecía de precedentes. Tanto antes como después de él, los copistas de los primeros escritos cristianos cambiaron sus textos para hacerlos decir lo que ellos pensaban que querían decir.

El canon «ortodoxo» después de Marción

Muchos estudiosos están convencidos de que fue precisamente en oposición a Marción que otros cristianos empezaron a preocuparse por definir los contornos de lo que se convertiría en el canon del Nuevo Testamento. Un indicio de esto es el hecho de que mientras Justino, un contemporáneo de Marción, puede referirse de manera vaga a las «memorias de los apóstoles» sin indicar cuáles de estos libros (que, como hemos señalado, probablemente eran evangelios) eran aceptados por las iglesias y por qué, unos treinta años más tarde otro autor cristiano, que también se oponía a las ideas de Marción, adopta una actitud mucho más preocupada por la autoridad de éstos. Se trata de Ireneo, el obispo de Lyon, que escribió una obra en cinco volúmenes contra herejes como Marción y los gnósticos y

que tenía ideas muy claras sobre qué libros debían considerarse los evangelios canónicos.

En su obra *Contra las herejías*, en un pasaje que es citado con frecuencia, Ireneo sostiene que no sólo Marción, sino también otros «herejes», habían asumido de forma equivocada que sólo uno u otro de los evangelios debía aceptarse como Escritura. Entre esos herejes estaban los cristianos judíos, que sostenían que la Ley seguía siendo válida y usaban sólo el Evangelio de Mateo; ciertos grupos que argumentaban que Jesús no era en realidad Cristo y que únicamente aceptaban a Marcos; Marción y sus seguidores, que sólo reconocían la validez de (su versión de) Lucas; y un grupo gnóstico conocido como los valentinianos, que sólo aceptaban el texto de Juan. Sin embargo, todos estos grupos estaban equivocados, porque:

> *... es imposible que los evangelios puedan ser más o menos en número de los que ya son. Dado que vivimos en cuatro zonas del mundo y existen cuatro vientos principales, y la Iglesia está repartida por todo el mundo y el pilar y fundamento de la Iglesia es el Evangelio... es adecuado que ella disponga de cuatro pilares... (Contra las herejías 3.11.7).*

En otras palabras, dado que son cuatro las esquinas de la tierra y cuatro los vientos, los evangelios han de ser cuatro.

Y así, hacia finales del siglo II, encontramos cristianos que insistían en que Mateo, Marcos, Lucas y Juan eran los evangelios, ni uno más ni uno menos.

Los debates sobre los contornos del canon se prolongarían por varios siglos. Al parecer, a los cristianos en general les interesaba saber qué libros se consideraban autorizados para así poder determinar (1) qué libros debían leerse en los servicios litúrgicos y, algo estrechamente relacionado con ello, (2) qué libros ofrecían una fuente fiable sobre las creencias y la conducta cristianas. Decidir qué libros habían de considerarse en última instancia canónicos

no era algo que pudiera hacerse de forma automática y sin inconvenientes; los debates al respecto fueron largos y agotadores y, en ocasiones, agrios. En la actualidad, muchos cristianos piensan que el canon del Nuevo Testamento simplemente apareció de un día para otro, poco tiempo después de la muerte de Jesús, pero nada podría estar más alejado de la realidad. De hecho, sabemos cuál fue la primera vez que un cristiano recogió en una lista los veintisiete libros que conforman nuestro Nuevo Testamento como los libros del Nuevo Testamento, ni uno más ni uno menos. Y por sorprendente que esto pueda parecer, el cristiano que elaboró esa lista lo hizo en la segunda mitad del siglo IV, más de trescientos años después de que esos libros empezaran a escribirse. El autor era el poderoso obispo de Alejandría, Atanasio, que en el año 367 e. c. incluyó en la carta pascual que enviaba cada año a las comunidades egipcias bajo su jurisdicción consejos sobre los libros que debían leerse como Escrituras en las iglesias. Su lista incluye veintisiete libros y excluye a todos los demás, y es el testimonio más antiguo que conservamos de alguien que afirma la autoridad de los libros que conforman nuestro «Nuevo Testamento». Con todo, Atanasio no zanjó el asunto. Los debates se prolongaron durante décadas, e incluso siglos. Los libros que hoy denominamos Nuevo Testamento no fueron reunidos en un único canon y considerados Escrituras, de una vez y para siempre, hasta centenares de años después de que se hubieran escrito.

Los Lectores de los Escritos Cristianos

En la sección precedente nuestra exposición se concentró en la canonización de las Escrituras cristianas. Sin embargo, como hemos señalado antes, los libros escritos y leídos por los cristianos en los primeros siglos de la fe eran de tipos muy variados, y fueron muchos más que los veintisiete que finalmente entraron a formar parte del Nuevo Testamento. Había otros evangelios, otros libros de hechos, otras epístolas y otros apocalipsis; había relatos sobre las persecuciones y los mártires, apologías de la fe, órdenes eclesiásticas, ataques contra los herejes, cartas de exhortación y enseñanza, exégesis de las Escrituras: todo un abanico de géneros literarios que contribuyeron a definir el cristianismo y a convertirlo en la religión que conocemos. En este punto de nuestra exposición, resulta conveniente plantearnos una cuestión básica a propósito de toda esta literatura: ¿quiénes eran realmente sus lectores?

En el mundo moderno, una pregunta similar parecería bastante extraña. Si un autor escribía libros para cristianos, nos parece evidente que quienes los leían debían de ser cristianos. Sin embargo, en el caso del mundo antiguo la situación no es tan sencilla y la pregunta tiene implicaciones profundas, pues en el mundo antiguo la mayoría de la gente no sabía leer.

La lectura es una actividad cotidiana, casi una forma de vida, para quienes vivimos en el Occidente moderno. Leemos todo el tiempo y todos los días. Leemos periódicos y revistas y libros de toda clase: biografías, novelas, memorias, manuales prácticos, libros de autoayuda, de dietas, de historia, de religión, de filosofía, etcétera,

etcétera. No obstante, nuestra facilidad para relacionarnos con el lenguaje escrito tiene poco que ver con la realidad y la práctica de la lectura en la Antigüedad.

Los estudios sobre la lectura y la escritura muestran que lo que consideramos alfabetización masiva es un fenómeno moderno, que no apareció hasta el advenimiento de la revolución industrial[13]. Fue sólo entonces cuando las naciones advirtieron que el hecho de que toda la población estuviera en condiciones de leer podía tener beneficios económicos, y se mostraron dispuestas a destinar una gran cantidad de recursos para garantizar que todas las personas tuvieran una educación básica en lectoescritura, algo que requería una enorme inversión en términos de tiempo, dinero y recursos humanos. En las sociedades no industriales, todo ello se requería con urgencia para cubrir otras necesidades, y saber leer y escribir no habría ayudado a la economía ni al bienestar de la sociedad en su conjunto. Una consecuencia de esto es que, hasta la modernidad, prácticamente todas las sociedades humanas contaban sólo con una minoría reducida que sabía leer y escribir.

Esto es cierto incluso en el caso de sociedades que acostumbramos a asociar con la lectura y la escritura, como la Roma de los primeros siglos del cristianismo o la Grecia clásica. El estudio más completo e influyente sobre la lectoescritura en la Antigüedad, el realizado por el profesor William Harris de la Universidad de Columbia, indica que en las mejores circunstancias espacio temporales —por ejemplo, la Atenas del siglo v a. e. c., en la cumbre del período clásico— el número de personas alfabetizadas rara vez superaba el 10 o 15 por 100 de la población. Si invertimos las cifras, significa que en las mejores condiciones posibles entre el 85 y el 90 por 100 de la población era analfabeta. La tasa media de alfabetización

del Imperio romano durante el primer siglo cristiano probablemente era más baja[14].

Además, definir qué se entiende por leer y escribir resulta una cuestión muy complicada. Mucha gente puede leer y, no obstante, ser incapaz de redactar una frase. ¿Y qué significa leer? Quien puede entender las viñetas de un tebeo, pero no está en condiciones de leer la página editorial de un periódico, ¿sabe o no sabe leer? ¿Es posible decir que alguien sabe escribir si es capaz de firmar con su nombre, pero no copiar una página de texto?

Este problema es aún mayor cuando pensamos en el mundo antiguo, donde incluso los contemporáneos tenían dificultades para definir qué significaba estar alfabetizado. Uno de los ejemplos más famosos sobre esta cuestión proviene del Egipto del segundo siglo cristiano. Dado que a lo largo de la Antigüedad la mayoría de las personas no sabía escribir, en las ciudades había «lectores» y «escritores» locales que prestaban sus servicios a quienes necesitaban realizar negocios que involucraran documentos escritos: recibos del pago de impuestos, contratos legales, licencias, cartas personales y demás. En las ciudades y pueblos egipcios había funcionarios locales cuyo deber era supervisar ciertas tareas gubernamentales que requerían de la escritura. No obstante, estos nombramientos como escriba local no eran algo que fuera muy solicitado: como ocurría con muchos cargos administrativos «oficiales», quien quería el empleo debía pagar por él de su bolsillo. En otras palabras, estos trabajos estaban reservados a los miembros ricos de la sociedad, comportaban cierto prestigio, pero exigían el desembolso de fondos personales.

El ejemplo que ilustra el problema de la definición de alfabetización involucra a un escriba egipcio llamado Petaus, de la aldea de Karanis en el Alto Egipto. Como ocurría a menudo, a Petaus se le destinó a una aldea

diferente, Ptolemaida Hormou, donde se le encomendó la supervisión de los asuntos financieros y agrícolas. En el año 184 e. c., Petaus tuvo que responder a algunas quejas sobre otro escriba de la aldea, un hombre llamado Isquirión, a quien se había enviado a trabajar a otro lugar. Los aldeanos bajo la jurisdicción de Isquirión estaban molestos porque éste no estaba en condiciones de cumplir con sus obligaciones, pues, señalaban, era «analfabeto». Al tratar la disputa Petaus sostuvo que Isquirión no era analfabeto en absoluto porque, de hecho, había escrito su nombre en diversos documentos oficiales. En otras palabras, para Petaus saber escribir significaba simplemente ser capaz de escribir el propio nombre.

Ahora bien, el propio Petaus tenía problemas para hacer algo más que eso. Sabemos esto gracias a un trozo de papiro en el que el escriba practicó doce veces la fórmula (en griego) con la que tenía que firmar los documentos oficiales: «Yo Petaus, el escriba de la aldea, presento esto». Lo que resulta extraño es que, después de haber copiado el texto correctamente las primeras cuatro veces, a la quinta olvidó la primera letra de la última palabra y luego repitió el error a lo largo de las siete líneas restantes. Esto es un indicio de que Petaus no estaba escribiendo palabras que conociera sino que se limitaba a copiar lo que había escrito en la línea anterior. Resulta obvio que, en realidad, no sabía escribir ni siquiera las palabras que ponía en la página. ¡Y era el escriba oficial de la localidad[15]!

Si contamos a Petaus entre la población «alfabetizada» de la Antigüedad, ¿cuántas personas podían en verdad leer un texto y entender lo que éste decía? Establecer una cifra exacta es imposible, pero resulta evidente que el porcentaje no sería muy alto. Hay razones para pensar que, en las comunidades cristianas, la proporción de personas alfabetizadas era incluso menor que en la población en

general, pues todo indica que los cristianos, en especial en los orígenes del movimiento, eran gente sin instrucción que provenía de las clases más bajas de la sociedad. Por supuesto, había excepciones, como es el caso del apóstol Pablo y de los demás autores de los libros del Nuevo Testamento, que obviamente eran escritores habilidosos; no obstante, el hecho es que la mayoría de los cristianos pertenecían a las clases analfabetas.

Esto es cierto, sin duda, en el caso de los, literalmente, primeros cristianos, es decir, los apóstoles de Jesús. En el relato de los evangelios, se nos cuenta que la mayoría de los discípulos de Jesús eran simples campesinos de Galilea, pescadores sin educación, por ejemplo. En Hechos 4:13 se afirma explícitamente que dos de ellos, Pedro y Juan, eran «hombres sin instrucción ni cultura». El apóstol Pablo recuerda a su congregación de Corinto que entre ellos «no hay muchos sabios según la carne» (1 Corintios 1:26), lo que puede significar que unos pocos eran personas con educación, pero no la mayoría. La situación no parece cambiar demasiado al adentrarnos en el segundo siglo cristiano. Como he señalado, algunos intelectuales se convirtieron entonces a la fe, pero la mayoría de los fieles seguían proviniendo de las clases más bajas y carecían de educación.

Los testimonios que respaldan este punto de vista proceden de distintas fuentes. Una de las más interesantes es un adversario pagano del cristianismo llamado Celso, que vivió a finales del siglo II. Celso escribió un libro titulado El discurso verdadero, en el que atacaba el cristianismo por diversos motivos, argumentando que era un religión necia y peligrosa que era necesario borrar de la faz de la tierra. Por desgracia, su libro no se ha conservado y todo lo que tenemos son las citas que de él hizo Orígenes, uno de los padres de la Iglesia, que vivió unos setenta años después de

Celso y a quien se pidió replicar a las acusaciones de éste. El libro de Orígenes, Contra Celso, sí se conserva y es nuestra principal fuente de información sobre lo que este crítico instruido dijo en su libro contra el cristianismo[16]. Una de las principales virtudes de la obra de Orígenes es que cita el trabajo de Celso extensamente, línea por línea, antes de ofrecer la refutación de sus ideas. Esto nos ha permitido reconstruir con bastante fidelidad las afirmaciones de Celso, una de las cuales es que los cristianos eran gente ignorante de clase baja. Lo que resulta llamativo es que, en su respuesta, Orígenes no niegue este hecho. Considérense las siguientes acusaciones presentadas por Celso.

> *Las órdenes [de los cristianos] son de este tipo: «Que nadie instruido, sabio o sensato se acerque. Pues pensamos que estas habilidades son malignas. En cambio, cualquiera que sea ignorante, estúpido, inculto o infantil, venga con tranquilidad» (Contra Celso 3.44).*
>
> *Además, observamos que quienes exhiben sus saberes arcanos en los mercados y van por ahí mendigando nunca entran en una reunión de hombres inteligentes, ni se atreven a revelar sus nobles creencias en su presencia; sin embargo, dondequiera que ven chicos adolescentes y multitudes de esclavos y gente necia corren a mostrarse y fanfarronear (Contra Celso 3.50).*
>
> *También vemos, en las casas, que cardadores de lana, zapateros, lavanderas y los palurdos menos instruidos del campo, gente que no se atrevería a decir ni una palabra enfrente de sus amos, personas mayores y más inteligentes, cuando quiera que consiguen en privado captar la atención de los niños y de algunas mujeres estúpidas, profieren afirmaciones asombrosas, como, por ejemplo, la de que unos y otras no deben atender a lo que dicen sus padres y maestros de escuela… sostienen que lo que éstos dicen es absurdo y carece de entendimiento… Pero que, si quieren, deberían dejar a sus padres y maestros y acudir con las mujeres y los niños pequeños que son sus compañeros de juego a la tienda de quien trabaja la lana, a la del zapatero o a la de la lavandera, donde pueden aprender la perfección. Y diciendo tales cosas los convencen (Contra Celso 3.56).*

Orígenes replica que los verdaderos creyentes cristianos son realmente sabios (y que algunos, de hecho, poseían una

buena educación), pero que son sabios en relación con Dios, no en relación con las cosas de este mundo. En otras palabras, no niega que la comunidad cristiana esté formada en gran parte por personas de extracción baja sin instrucción.

La Lectura en Público en la Antigüedad Cristiana

El cristianismo primitivo se nos presenta, por tanto, como una paradoja. He aquí una religión libresca, en la que escritos de todo tipo se consideran de primerísima importancia para casi cualquier aspecto de la fe, y en la que, sin embargo, la mayoría de los fieles no puede leer esos escritos. ¿Cómo podemos explicar esta paradoja?

En realidad, la cuestión no resulta en absoluto tan extraña si recordamos algo que sugerimos antes, esto es, que a lo largo de la Antigüedad comunidades de toda clase acostumbraban emplear los servicios de las personas instruidas en beneficio de los analfabetos. En el mundo antiguo, «leer» un libro no significaba usualmente leerlo uno mismo; significaba leerlo en voz alta a otros. Alguien podía decir que había leído un libro cuando, en realidad, lo que había hecho era escuchárselo a otros. Parece inevitable concluir que los libros, que tan importantes fueron en los inicios del movimiento cristiano, se leyeron casi siempre en

voz alta en ocasiones sociales, como las que ofrecían los servicios del culto.

Debemos recordar que una de las instrucciones de Pablo a la iglesia de Tesalónica era que su carta fuera «leída a todos los hermanos» (1 Tesalonicenses 5:27), algo que debió hacerse en voz alta, para toda la comunidad. Y el autor de la Epístola a los Colosenses escribía: «Una vez que hayáis leído esta carta entre vosotros, procurad que sea también leída en la iglesia de Laodicea. Y por vuestra parte leed vosotros la que os venga de Laodicea» (Colosenses 4:16). Recuérdese asimismo que Justino Mártir anotaba que «en el día llamado domingo, todos los que viven en las ciudades o en el campo se reúnen en un solo lugar y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, hasta donde el tiempo lo permite» (Primera apología 67). Éste es un tema que repiten también otros de los primeros escritos cristianos. Por ejemplo, en el libro del Apocalipsis se nos dice: «dichoso el que lea y todos los que escuchen las palabras» (1:3), una alusión obvia a la lectura pública del texto. En un libro menos conocido, una homilía escrita a mediados del siglo II y conocida como Carta Segunda de Clemente, el autor indica, en referencia a sus palabras de exhortación: «Os leo una solicitud de que prestéis atención a lo que se ha escrito, de manera que podáis salvaros vosotros mismos y aquel que os sirve de lector» (2 Clemente 19.1).

En resumen, los libros que tenían una importancia primordial para los primeros cristianos fueron en su mayoría leídos en voz alta por quienes sabían leer para que quienes no podían hacerlo los escucharan, los entendieran e incluso los estudiaran. A pesar del hecho de que el cristianismo fue en sus comienzos un movimiento conformado en general por creyentes analfabetos, fue una religión en extremo literaria.

Sin embargo, hay otras cuestiones clave que es necesario discutir. Si los libros fueron tan importantes en los orígenes

del cristianismo, si se leían a diferentes comunidades de fieles alrededor del Mediterráneo, ¿cómo consiguieron esas comunidades esos libros? ¿Cómo llegaron a ponerse en circulación? Esta era una época en la que no existían la autoedición, los medios de reproducción electrónica o incluso la imprenta de tipos móviles. Si las comunidades de creyentes obtuvieron copias de los distintos libros cristianos, ¿cómo las adquirieron? ¿Quién las copiaba? Y algo todavía más importante para el que constituye, en última instancia, nuestro tema de investigación, ¿cómo podemos nosotros (o cómo podían ellos) saber que las copias eran fieles, que no habían sido modificadas en el proceso de reproducción?



Una página del *Codex Vaticanus* (siglo IV), con una nota en el margen (entre la columna uno y dos) en donde un escriba medieval advirtió la alteración que su predecesor había realizado: *¡Necio y bribón, deja el viejo texto, no lo cambies!*

2

Los Copistas de los Primeros Escritos Cristianos

Como vimos en el capítulo anterior, el cristianismo fue, desde su comienzo mismo, una religión literaria, en la que libros de todo tipo desempeñaban un papel central en la vida y la fe de las florecientes comunidades de fieles del mundo mediterráneo. ¿Cómo se puso en circulación y se distribuyó esa literatura cristiana? La respuesta, por supuesto, es que para que un libro tuviera una amplia difusión, tenía que copiarse.

La Copia de Libros en el Mundo Grecorromano

El único modo de copiar un libro en el mundo antiguo era hacerlo a mano, letra por letra y palabra por palabra. Éste era un proceso lento y arduo que exigía mucho cuidado, pero no existía alternativa alguna. Habituados a ver aparecer múltiples ejemplares de un título en los anaqueles de las principales librerías de todo el país apenas días después de su publicación, en la actualidad simplemente damos por sentado que una copia de *El código Da Vinci* es exactamente igual que cualquier otro ejemplar del libro. No importa qué copia elijamos, ninguna de las palabras de la novela cambiará de una a otra. En el mundo antiguo la situación era muy diferente, y así como los libros no podían distribuirse de forma masiva con facilidad (no había camiones ni aviones ni ferrocarriles), tampoco se los podía producir en masa (no había imprentas). Dado que tenían que copiarse a mano, uno a uno, con lentitud y esmero, de la mayoría de los libros no se realizaban copias en serie. De los pocos que se producían múltiples copias, no todas éstas eran iguales, pues era inevitable que los escribas que se encargaban de reproducir el texto introdujeran cambios en él y alteraran las palabras del original, ya fuera por accidente (un lapsus u otro descuido) o por decisión (cuando de manera intencionada modificaban las palabras que copiaban). Cualquiera que leyera un libro en la Antigüedad nunca podía estar completamente seguro de que lo que estaba leyendo era lo que el autor había escrito. Las palabras podían haber sido alteradas, aunque sólo fuera mínimamente.

En nuestros días, un editor hace llegar su libro al público enviando determinado número de copias a las librerías. En el mundo antiguo, antes de que los libros pudieran producirse de forma masiva y aparecieran las casas editoriales y las librerías, las cosas eran diferentes[1]. Por lo

general, el autor que escribía un libro tenía un grupo de amigos que lo leía o que escuchaba su lectura en voz alta. Esto le daba alguna oportunidad de editar los contenidos del texto. Luego, cuando el autor había terminado su obra, encargaba que se hicieran copias para unos pocos amigos o conocidos. Ésta, digamos, era la publicación, el momento en que el libro dejaba de estar bajo control exclusivo de su autor y pasaba a estar en manos de otros. Si éstos querían copias adicionales del texto, para otros miembros de la familia o sus amigos, tenían que mandar hacerlas, bien fuera a un escriba local, que se ganaba la vida realizando este tipo de trabajo, o a un esclavo instruido, que se encargaba de copiar textos como parte de las labores domésticas.

Hoy sabemos que este proceso podía ser lento hasta la exasperación y tremendamente inexacto, por lo que las copias producidas de tal modo en ocasiones terminaban siendo bastante diferentes de los originales. Algunos escritores de la Antigüedad nos dejaron su propio testimonio sobre esta experiencia, y me gustaría mencionar a continuación un par de llamativos ejemplos del siglo I e. c. En un célebre ensayo sobre el problema de la ira, Séneca, el filósofo romano, señala que existe una diferencia entre la ira dirigida a lo que nos ha causado daño y la ira dirigida a lo que no puede herirnos. Para ilustrar esta última categoría, el pensador menciona «ciertas cosas íntimas, como los manuscritos que tiramos porque han sido escritos con letra demasiado pequeña o que destrozamos por estar repletos de errores[2]». Leer un texto plagado de «erratas» (es decir, equivocaciones del copista) debía de ser una experiencia frustrante, suficiente para sacar de quicio al lector.

Un ejemplo cómico nos lo proporcionan los epigramas de Marcial, un agudo poeta romano que en una de sus composiciones hace saber a su lector:

Si algo te parece en estas páginas, lector, o muy oscuro o poco latino, el error no es mío; lo ha tergiversado el copista con las prisas por cargar versos a tu cuenta. Pero si crees que no es él, sino yo, quien ha caído en falta, entonces yo creeré que tú no tienes ni pizca de inteligencia. «Pero esos versos son malos». ¡Como si yo negara lo evidente! Estos son malos, pero tú no los haces mejores[3].

La copia manual de los textos facilitaba el que se cometieran errores, un problema del que la Antigüedad era muy consciente.

LAS COPIAS EN LOS PRIMEROS CÍRCULOS CRISTIANOS

Los primeros textos cristianos contienen cierto número de referencias a la copia de libros[4]. Una de las más interesantes la encontramos en un texto de principios del siglo II que fue muy popular entre los cristianos hasta el siglo IV, el llamado *Pastor* de Hermas. Este libro se leyó muchísimo y algunos fieles creían que se lo debía considerar parte del canon de las Escrituras. De hecho, se lo incluye entre los libros del Nuevo Testamento en uno de los manuscritos más antiguos que se conservan, el famoso Codex Sinaiticus, del siglo IV. En el libro, un profeta cristiano llamado Hermas recibe una serie de revelaciones, algunas de ellas relacionadas con el porvenir y otras con la vida personal y comunitaria de los cristianos de la época. En uno de los primeros episodios del texto (se trata de un libro largo, más extenso que cualquiera de los libros que

finalmente serían aceptados como parte del Nuevo Testamento), Hermas tiene una visión de una mujer vieja, una especie de figura angélica que simboliza a la Iglesia cristiana, que lee en voz alta un pequeño libro. La mujer le pregunta a Hermas si puede comunicar lo que ha oído a sus compañeros en la fe, pero éste le responde que es incapaz de recordar todo lo que ella ha leído y le pide que le preste el libro para «hacer una copia». La mujer se lo entrega, y a continuación Hermas cuenta:

> *Lo tomé y me retiré a otro lugar del campo, donde lo copié en su totalidad, letra por letra, pues no podía distinguir entre las sílabas. Y entonces, cuando hube terminado las letras del libro, de repente me fue arrancado de las manos; pero no conseguí ver quién lo había hecho (Pastor 5.4).*

A pesar de que se trataba de un libro breve, el proceso de copiar letra por letra tenía que ser difícil. Cuando Hermas anota que «no podía distinguir entre las sílabas», quizá se refiera a que no era muy hábil como lector, esto es, que no tenía la preparación de un escriba profesional, capaz de leer los textos con fluidez. Uno de los problemas con los textos griegos antiguos (lo que incluye todos los escritos de los primeros cristianos, entre ellos los que conforman el Nuevo Testamento) es que los copistas no empleaban signos de puntuación, no distinguían entre mayúsculas y minúsculas y, lo que para los lectores modernos resulta todavía más extraño, ni siquiera usaban espacios en blanco para separar las palabras. Esta clase de escritura seguida se denomina *scriptio continua*, y como es obvio dificultaba en muchas ocasiones la lectura de un texto, por no hablar de la comprensión de su contenido. La secuencia godisnowhere tiene dos significados muy distintos en inglés bien se trate

de las palabras de un creyente (*God is now here*, «Dios está aquí ahora») o de un ateo (*God is nowhere*, «Dios no está en ninguna parte[5]»); ¿y cómo tendríamos que entender algo como *Adelaidanoespía*? ¿Se refiere a que Adelaida no es una persona devota, inclinada a la piedad, o bien a que Adelaida no es alguien que se esconda y aceche disimuladamente a los demás?

Cuando Hermas afirma que no podía distinguir entre las sílabas, es evidente que pretende decir que aunque no podía leer el texto de manera fluida sí podía reconocer las letras y, por tanto, copiarlas una por una. Como es obvio, si alguien no sabe qué está leyendo, las posibilidades de cometer errores durante la transcripción se multiplican.

Hermas vuelve a referirse a la copia de textos más adelante, en otro pasaje de su visión. La anciana regresa y le pregunta si ha entregado el libro que copió a los jefes de la Iglesia. A lo que él responde que aún no lo ha hecho. Ella entonces le dice:

> *Habéis hecho bien, pues tengo algunas palabras que añadir. Cuando haya terminado todas las palabras, los elegidos las conocerán a través de ti. Por tanto, has de escribir dos pequeños libros y enviar uno a Clemente y el otro a Grapte. Clemente lo enviará a las ciudades extranjeras, pues eso es lo que se le ha encomendado. Pero Grapte lo enseñará a las viudas y los huérfanos. Y tú leerás el tuyo en esta ciudad, con los presbíteros que presiden la Iglesia (Pastor 8.3).*

Hermas tenía que introducir algunas adiciones al texto que había tardado tanto en copiar y, luego, realizar dos copias más. Una de ellas tenía como destinatario a un individuo llamado Clemente, que quizá fuera la persona a la que otros textos identifican como el tercer obispo de Roma. Y es posible que esto hubiera tenido lugar antes de que éste se convirtiera en jefe de la Iglesia, dado que aquí aparece como un corresponsal extranjero de la comunidad cristiana de Roma. ¿Era acaso una especie de escriba oficial

encargado de copiar sus textos? La otra copia estaba dirigida a una mujer llamada Grapte, que quizá fuera también una escriba, tal vez la encargada de realizar copias de los textos para algunos de los miembros de la Iglesia en Roma. El mismo Hermas había de leer su copia del libro a los cristianos de la comunidad (la mayoría de los cuales probablemente carecían de instrucción y, por tanto, no estaban en condiciones de leer el texto por sí mismos), aunque nunca se explica cómo se esperaba que pudieran hacerlo si eran incapaces de distinguir entre una sílaba y otra.

Esto nos permite vislumbrar cómo era en realidad la copia de libros en los comienzos de la Iglesia. La situación debía de ser similar en las diversas comunidades desperdigadas por la región mediterránea, si bien es probable que ninguna otra iglesia fuera tan grande como la de Roma. Unos pocos miembros selectos servían como escribas en cada iglesia. Algunos de ellos eran especialmente hábiles: mientras que Hermas simplemente copia el texto porque, en esta ocasión en particular, se le ha encomendado hacerlo, la difusión de la literatura cristiana parece haber sido una de las tareas a cargo de Clemente. Las copias de los textos que realizaban estos miembros instruidos de la comunidad (algunos más instruidos que otros) se leían luego a toda la congregación.

¿Qué otra cosa podemos decir a propósito de estos escribas en las comunidades cristianas? Aunque no sabemos con exactitud quiénes eran Clemente y Grapte, tenemos información adicional sobre Hermas, que cuenta haber sido esclavo (*Pastor* 1.1). Es obvio que sabía leer y escribir y que, por tanto, en comparación con otros miembros de la comunidad, había recibido una buena educación. No era uno de los líderes de la congregación romana (no se lo incluye entre los «presbíteros»), pero una tradición posterior

asegura que su hermano era un hombre llamado Pío, que llegaría a ser obispo de la Iglesia a mediados del siglo II[6]. De ser cierto esto, es posible entonces que la familia hubiera alcanzado un estatus elevado dentro de la comunidad cristiana a pesar del hecho de que Hermas hubiera sido esclavo en otra época. Dado que sólo quienes contaban con educación podían leer y escribir, y que acceder a tal educación normalmente implicaba contar con el tiempo y el dinero necesarios (a menos que esta formación se hubiera recibido siendo esclavo), todo indica que los primeros escribas cristianos eran los miembros más ricos y mejor instruidos de las comunidades cristianas en las que vivían.

Como hemos anotado, *fuera* de las comunidades cristianas, en el mundo romano en general, de la copia de textos se encargaban comúnmente escribas profesionales o esclavos alfabetizados a los que se asignaba este trabajo dentro de las tareas domésticas. Esto significa, entre otras cosas, que las personas encargadas de reproducir los textos en el Imperio no eran, por regla general, quienes querían leerlos. Los copistas, normalmente, reproducían los textos para otros. Ahora bien, uno de los hallazgos más importantes realizados en épocas recientes por los expertos que se dedican al estudio de los primeros escribas *cristianos* es que, en su caso, ocurría precisamente lo contrario. Al parecer, los cristianos que copiaban los textos eran quienes querían leerlos, esto es, los copiaban para su uso personal o comunal o para beneficio de otros miembros de la comunidad[7]. En resumen, quienes copiaban los primeros libros cristianos no eran, en su mayoría, si no en su totalidad, escribas profesionales que se ganaban la vida copiando textos (piénsese en el caso de Hermas); eran, sencillamente, personas instruidas pertenecientes a las congregaciones cristianas que estaban en condiciones de

realizar las copias (gracias a su formación) y deseaban hacerlo.

Algunas de estas personas (¿la mayoría?) quizá fueran los líderes de sus respectivas comunidades. Tenemos motivos para pensar que los primeros líderes cristianos se encontraban entre los miembros más ricos de la Iglesia, ya que las comunidades se reunían normalmente en las casas de sus miembros (todo indica que, durante los primeros dos siglos de la Iglesia, la fe cristiana careció de edificios especiales para el culto) y sólo los hogares de los fieles más ricos eran lo bastante amplios como para acoger a una gran cantidad de personas, pues en los centros urbanos de la Antigüedad la mayoría de la gente vivía en residencias minúsculas. Por tanto, no es descabellado concluir que la persona que acogía a la comunidad también fuera su líder, algo que dan por sentado cierto número de cartas cristianas que se conservan, en las que el autor saluda a fulano y a «la iglesia de tu casa». Es probable que estos propietarios ricos hubieran sido personas educadas y, por consiguiente, no es una sorpresa que en ocasiones se los animara a «leer» literatura cristiana a la congregación, como hemos visto, por ejemplo, en la Primera Epístola a Timoteo: «Hasta que yo llegue, dedícate a la lectura [pública], la exhortación y la enseñanza» (1 Timoteo 4:13). ¿Es posible que los líderes de la Iglesia fueran los responsables, al menos la mayor parte del tiempo, de copiar los textos que se leían a la congregación?

PROBLEMAS CON LA REPRODUCCIÓN DE LOS PRIMEROS TEXTOS CRISTIANOS

Debido a que, al menos durante los primeros dos o tres siglos de la historia de la Iglesia, los textos cristianos no fueron copiados por escribas profesionales[8], sino simplemente por miembros instruidos de las distintas congregaciones que podían encargarse de esta labor y realizarla con gusto, es muy probable que en las copias más antiguas, en especial, los errores de transcripción fueran comunes. De hecho, tenemos pruebas sólidas de que así fue, ya que la cuestión suscitó quejas ocasionales por parte de los cristianos que leían esos textos y se esforzaban por descifrar cuáles habían sido las palabras originales de sus autores. En el III, Orígenes, uno de los padres de la Iglesia, se quejaba, por ejemplo, de las copias de los evangelios que tenía a su disposición:

> *Las diferencias entre los manuscritos se han vuelto muy grandes, ya sea por negligencia de algunos copistas o por la audacia perversa de otros; o bien se despreocupan de comprobar lo que han transcrito, o bien, al realizar la comprobación, añaden u omiten según les place*[9].

Orígenes no fue el único que advirtió este problema. Celso, su adversario pagano, lo había hecho también unos setenta años antes. En su ataque contra el cristianismo y su literatura, Celso había acusado a los copistas cristianos por sus prácticas transgresoras:

> *Algunos creyentes, como si hubieran estado bebiendo, llegan al punto de oponerse a sí mismos y alterar el texto original del evangelio tres o cuatro o varias veces más, y cambian su carácter para poder negar las dificultades que les plantea la crítica (Contra Celso 2.27).*

Lo que resulta llamativo en este caso en particular es que, al tener que hacer frente a las acusaciones de un pagano sobre las deficiencias de las copias realizadas por los escribas cristianos, Orígenes opta por negar que éstos hubieran alterado el texto, mientras que en otras de sus obras condena abiertamente este problema. La única excepción que menciona en su réplica a Celso afecta a varios grupos heréticos, los cuales, asegura Orígenes, alteraban de forma malévola los textos sagrados[10].

Ya antes nos hemos topado con la idea de que los herejes modificaban en ocasiones los textos que copiaban con el objetivo de que parecieran estar más de acuerdo con los puntos de vista que defendían: ésta, de hecho, fue la acusación que se lanzó contra Marción, el filósofo y teólogo del siglo II que presentó como canon de las Escrituras once textos de los que había eliminado todos aquellos pasajes que contradecían su concepción de que el Dios del Antiguo Testamente no era el Dios verdadero, una idea que atribuía al apóstol Pablo. Ireneo, uno de los adversarios «ortodoxos» de Marción, sostuvo que lo que el filósofo había hecho era lo siguiente:

> *descuartizó las epístolas de Pablo al quitar de ellas todo cuanto decían sobre el Dios creador en el sentido de que Él es el Padre de nuestro señor Jesucristo, y también aquellos pasajes de los libros proféticos que el apóstol cita para demostrar que anunciaban la llegada del Señor (Contra las herejías 1.27.2).*

Marción no era el único culpable. Más o menos por la misma época en que vivió Ireneo, había un obispo de Corinto llamado Dionisio que se quejaba de que falsos creyentes sin escrúpulos habían modificado sus propios escritos, de la misma forma en que lo habían hecho con los textos sagrados.

> *Cuando mis hermanos cristianos me invitaron a escribirles cartas lo hice. Pero estos apóstoles del demonio las han llenado de cizaña,*

omitiendo ciertas cosas y añadiendo otras. La miseria les aguarda. Poco me sorprendería que se hubieran atrevido a desfigurar incluso las palabras del Señor, cuando han sido capaces de conspirar para mutilar mis humildes esfuerzos.

Los primeros autores cristianos acusaron con frecuencia a los «herejes» de alterar el texto de las Escrituras para conseguir que dijera lo que querían que dijera. Sin embargo, es necesario destacar aquí que si algo han demostrado los estudios recientes es que las pruebas aportadas por los testimonios conservados hasta nuestros días apuntan en la dirección contraria, esto es, que los escribas vinculados a la tradición *ortodoxa* también optaron, no pocas veces, por alterar los textos sagrados, en ocasiones para impedir que cristianos con creencias heréticas pudieran «abusar» de ellos, en ocasiones para acercarlos a las doctrinas defendidas por cristianos con convicciones similares a las suyas[11].

La posibilidad de que los textos fueran modificados a voluntad por escribas que estaban en desacuerdo con lo que decían era un peligro muy real, y es algo que también queda demostrado de otras formas. Es importante que tengamos siempre presente que los copistas de los primeros escritos cristianos trabajaban en un mundo en el que no sólo no había imprentas ni editoriales, sino en el que tampoco había algo semejante a una ley de derechos de autor. ¿Cómo podía un autor garantizar que su texto no iba a sufrir modificaciones una vez entrara en circulación? La respuesta es simple: no había modo de hacerlo. Ello explica por qué en ciertas ocasiones los autores formulaban maldiciones contra cualquier copista que alterara sus textos sin su permiso. Podemos encontrar una imprecación de este tipo en uno de los libros que finalmente entraron a formar parte del Nuevo Testamento, el libro del Apocalipsis, cuyo autor, casi al final del texto, profiere esta terrible advertencia:

> *Yo advierto a todo el que escuche las palabras proféticas de este libro: «Si alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobe él las plagas que se describen en este libro. Y si alguno quita algo a las palabras de este libro profético, Dios le quitará su parte en el árbol de la Vida y en la Ciudad Santa, que se describen en este libro» (Apocalipsis 22:18-19).*

Aunque con frecuencia se interpreta como una fórmula destinada a que el lector acepte o crea todo cuanto se dice antes en el texto, este pasaje es en realidad una amenaza típica contra los *copistas* del libro, escrita con el fin de impedir que añadan u omitan cualquiera de sus palabras. Es posible hallar imprecaciones similares dispersas por toda clase de escritos cristianos de este período. Considérense las graves amenazas lanzadas por Rufino, un erudito cristiano latino, con respecto a su traducción de una de las obras de Orígenes:

> *Ante Dios el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, en verdad insto e imploro a cualquiera que pudiera transcribir o leer estos libros, por su fe en el reino que vendrá, por el misterio de la resurrección de los muertos y por el fuego eterno que aguarda al demonio y sus ángeles, que, dado que no desea por herencia eterna ese lugar en el que hay llanto y rechinar de dientes y en el que el fuego no se apaga y el espíritu no muere, no añada ni quite nada a lo que está escrito, que no inserte o altere nada, y que en lugar de ello compare su transcripción con las copias a partir de las cuales la ha hecho*[12].

Como condena a quien simplemente cambiara algunas palabras de un texto, el fuego y el azufre son sin duda un castigo extremo. No obstante, algunos autores estaban decididos a utilizar todos los medios a su alcance para garantizar que sus palabras se transmitieran intactas, y en un mundo sin leyes sobre derechos de autor ninguna amenaza era lo bastante seria para disuadir a aquellos copistas que cambiaban los textos a su antojo.

CAMBIOS EN EL TEXTO

Sin embargo, sería un error asumir que los únicos que introdujeron cambios en la redacción del texto fueron los copistas que tenían intereses personales para hacerlo. De hecho, la mayoría de los cambios encontrados en los manuscritos cristianos de los primeros siglos no tienen relación alguna con cuestiones teológicas o ideológicas. De lejos, la mayor parte de los cambios fueron resultado de equivocaciones, lapsus, omisiones accidentales, adiciones por descuido, palabras mal escritas, meteduras de pata de un tipo u otro. Los escribas podían ser incompetentes, y en este sentido es importante recordar que la mayoría de quienes copiaron los textos cristianos en los primeros siglos de la Iglesia no habían sido formados para desempeñar este tipo de labor y eran simplemente miembros instruidos de las congregaciones en condiciones de realizarla (con mayor o menor fortuna) y con deseos de hacerla. Incluso después, desde los siglos IV y V, cuando los escribas cristianos emergieron como una clase profesional dentro de la Iglesia[13], y más tarde aún, cuando los encargados de copiar los manuscritos eran monjes dedicados a este trabajo en los monasterios, algunos escribas seguían siendo más hábiles que otros. Reproducir un texto fue siempre una labor ardua, como evidencian las notas que los escribas añadían ocasionalmente a la copia para manifestar su alivio: «Fin del manuscrito. ¡Gracias a Dios!»[14]. En ocasiones los copistas se distraían, en ocasiones tenían hambre o sueño, en ocasiones estaban demasiado cansados para hacer un esfuerzo.

Incluso aquellos escribas que eran competentes, que contaban con la formación adecuada y siempre estaban atentos cometían errores en ciertas ocasiones. Y a veces

cambiaban el texto porque pensaban que era necesario hacerlo. No obstante, tales cambios no se debían sólo a razones teológicas. Había otros motivos que animaban a los escribas a introducir modificaciones de forma intencional; por ejemplo, cuando se topaban con un pasaje que parecía contener un error que requería de alguna corrección, tal vez una contradicción presente en el texto, una referencia geográfica equivocada o una alusión a las Escrituras mal situada. Por tanto, cuando los escribas realizaban cambios de manera voluntaria sus razones podían ser tan puras como la nieve. Pero, en cualquier caso, la cuestión es que introducían cambios y que, como consecuencia de ello, las palabras originales del autor pudieron alterarse y, finalmente, perderse.

Un ejemplo interesante del cambio intencional de un texto lo hallamos en uno de los cuatro mejores manuscritos antiguos que se conservan, el Codex Vaticanus (llamado así porque se encuentra en la biblioteca del Vaticano), del siglo IV. Al comienzo de la Epístola a los Hebreos hay un pasaje en el que, de acuerdo con la mayoría de los manuscritos, el texto dice que Cristo «sostiene [en griego: PHERÕN] todo con su palabra poderosa» (Hebreos 1:3). Sin embargo, en el Codex Vaticanus, el escriba copió un texto ligeramente diferente al usar un verbo griego que sonaba parecido, por lo que allí se lee que Cristo «*manifiesta* [en griego PHANERÕN] todo con su palabra poderosa». Algunos siglos después, un segundo escriba leyó este pasaje en el manuscrito y decidió cambiar la palabra inusual (*manifiesta*) por la redacción más común (*sostiene*) y para ello borró un término y escribió el otro. Luego, varios siglos después, un tercer escriba leyó el texto y advirtió la alteración que su predecesor había realizado, y optó por borrar la nueva redacción (*sostiene*) y reescribir la antigua (*manifiesta*). Luego, añadió una nota en el margen para indicar lo que

pensaba del segundo escriba. La nota dice: «¡Necio y bribón, deja el viejo texto, no lo cambies!».

Tengo una copia enmarcada de esta página colgada en la pared, encima de mi escritorio, como un recordatorio constante de la tendencia de los escribas a cambiar una y otra vez sus textos. Como es obvio, en este caso estamos frente a un cambio que sólo afecta a una única palabra y, por tanto, cabría preguntarse si lo ocurrido tiene verdadera importancia. Y la respuesta es afirmativa: lo ocurrido tiene importancia porque la única forma de entender lo que un autor quería decir es saber cuáles fueron en realidad sus palabras, todas y cada una de ellas. (Piénsese en todos los sermones en los que la argumentación se basa en una única palabra del texto: ¿qué ocurre entonces cuando ésa no fue en realidad la palabra empleada originalmente por su autor?). ¡Decir que Cristo revela todo con el poder de su palabra es muy diferente de decir que mantiene el universo mediante el poder de su palabra!

Las Dificultades Para Conocer el «Texto Original»

Y así, los escribas encargados de copiar los manuscritos de las Escrituras introdujeron toda clase de cambios en ellos. Dado que en un capítulo posterior examinaremos con mayor profundidad los distintos tipos de alteraciones que sufrió el texto, por el momento basta con que entendamos que se

realizaron modificaciones y que éste fue un hecho común, en especial, en los primeros doscientos años del proceso de transmisión, un período durante el cual los encargados de copiar los textos eran copistas aficionados. Una de las principales cuestiones con las que ha de tratar la crítica textual es la de cómo reconstruir el texto original, esto es, el texto como su autor lo escribió en primera instancia, dada la circunstancia de que los manuscritos con los que contamos están plagados de errores. El hecho de que, una vez se ha cometido, un error puede arraigarse en la tradición textual, e incluso imponerse con mayor firmeza que el original, viene a agravar este problema.

Esto significa que, una vez que un escriba ha alterado un texto, bien sea de modo accidental o intencionado, sus cambios se vuelven permanentes en su manuscrito (a menos, por supuesto, que otro escriba los encuentre y los corrija) y el siguiente escriba que copie ese manuscrito copiará también esos errores (pensando que no son tales) y probablemente añadirá algunos nuevos de su propia cosecha. El tercer escriba que copie el nuevo manuscrito copiará los errores de sus dos predecesores y aportará sus propios errores, y lo mismo ocurrirá con el siguiente y con todos sus sucesores. El único modo en que es posible corregir el texto es que un escriba advierta la equivocación de su predecesor e intente enmendarla. Sin embargo, no hay garantía alguna de que el escriba que ha reconocido un error pueda corregirlo de manera adecuada. Esto es, al intentar cambiar lo que considera que es un error, el escriba podría en realidad estar introduciendo uno nuevo, con lo que en este punto tenemos tres versiones del texto: el original, la copia errónea y el intento incorrecto de resolver el error. De esta forma, los errores se multiplican y se perpetúan; en ocasiones se consigue corregirlos, en

ocasiones se los agrava. Y así sucesivamente. Durante siglos.

Algunas veces, por supuesto, un escriba puede contar con más de un manuscrito a su disposición y corregir los errores de uno con la redacción correcta de otro. Esto, de hecho, mejora la situación de forma significativa. No obstante, también es posible que el escriba enmiende el manuscrito correcto a la luz de las palabras del texto equivocado. Las posibilidades parecen infinitas.

En vista de estos inconvenientes, ¿cómo podemos esperar remontarnos a las palabras del texto original, el texto tal y como lo escribió su autor? Éste es un problema enorme. De hecho, es un problema de tales proporciones que un buen número de críticos textuales han empezado a sostener que quizá deberíamos dejar de referimos al texto «original», pues éste, opinan, se encuentra por completo fuera de nuestro alcance. Esto probablemente sea ir demasiado lejos, pero uno o dos ejemplos concretos del Nuevo Testamento nos permitirán entender las dificultades de esta empresa.

Ejemplos de los Problemas del Texto

Para nuestro primer ejemplo, tomemos la Epístola a los Gálatas de Pablo. Son tantos los problemas a considerar, incluso en relación con el momento mismo en que la carta se escribió originalmente, que repasarlos tal vez nos haga simpatizar con quienes desean que la crítica textual

renuncie a la idea de conocer cuáles eran las palabras del texto «original». Galacia no era una única ciudad con una única iglesia, era una región de Asia Menor (la moderna Turquía) en la que Pablo había fundado varias iglesias. Cuando el apóstol se dirige a los gálatas, ¿se dirige a una de sus iglesias en particular o a todas? En vista de que en el texto no se identifica a una ciudad en particular, podemos dar por sentado que la carta se escribió para todas las iglesias de la región. Ahora bien, ¿significa esto que Pablo escribió varias copias de la misma carta o que escribió una sola carta para que ésta circulara por las distintas comunidades? No lo sabemos.

Supongamos, que realizó múltiples copias. ¿Cómo las hizo? Para empezar, parece que esta carta, como otras de Pablo, no fue escrita a mano por él, sino dictada a un escriba que hacía las veces de secretario. La prueba de ello la encontramos al final de la epístola, donde Pablo añadió una coletilla en su propia caligrafía, de manera que sus destinatarios supieran que era en verdad el remitente de la carta (una técnica usada comúnmente en la Antigüedad en el caso de las cartas dictadas): «Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propio puño» (Gálatas 6:11). En otras palabras, su caligrafía era más grande y probablemente de apariencia menos profesional que la del escriba a quien había dictado la epístola[15].

Ahora bien, si Pablo no escribió sino que dictó la carta, ¿la dictó palabra por palabra? ¿O señaló los puntos básicos y dejó que el escriba completara el resto? Ambos métodos eran comunes entre los autores de la Antigüedad[16]. En caso de que el escriba fuera el encargado de completar la carta, ¿podemos estar seguros de que escribió lo que el apóstol quería? Si no, ¿tenemos en realidad las palabras de Pablo o las de un escriba desconocido? Supongamos no obstante que Pablo dictó la carta palabra por palabra. ¿Es

posible que en algunas partes su secretario se haya equivocado y haya escrito palabras *erróneas*? A fin de cuentas, cosas más extrañas se han visto. Si ocurrió algo semejante, tenemos que el autógrafo de la carta (esto es, el original) contendría ya un «error», por lo que todas las copias posteriores no tendrían las palabras exactas del apóstol allí donde el escriba se equivocó.

Pero supongamos que el escriba anotó correctamente el 100 por 100 de las palabras de la carta. Si se enviaron varias copias de la epístola, ¿podemos estar seguros de que todas las copias eran también 100 por 100 correctas? Existe por lo menos la posibilidad de que, incluso si las copias se realizaron en presencia de Pablo, en alguna de las copias una o dos palabras aquí y allá resultaran modificadas. Y si esto fue así, ¿qué ocurre si sólo una de las copias sirvió como fuente de todas las copias que se hicieron después, en el siglo I, en los siglos II y III y así sucesivamente? En tal caso, la copia más antigua que sirvió como modelo a todas las copias posteriores de la carta no era exactamente igual a la que Pablo escribió o quería escribir.

Una vez la copia empezaba a circular, es decir, una vez llegaba a su destino en una de las ciudades de Galacia, es evidente que engendraba nuevas copias y nuevos errores. Algunas veces los escribas alteraban el texto a propósito; algunas veces lo hacían de forma accidental. Estas copias plagadas de errores se copiaban a su vez; y las copias plagadas de errores de las copias plagadas de errores volvían a copiarse; y así sucesivamente. En algún momento en medio de todo esto, la copia original (o cada una de las copias consideradas originales) terminaba perdiéndose, se desgastaba o se destruía. Y así, en algún punto, dejó de ser posible comparar determinada copia con el original para asegurarse de que era «correcta», por más que alguien tuviera la brillante idea de hacerlo.

Lo que ha sobrevivido hasta nuestros días no es entonces la copia original de la epístola, ni una de las primeras copias que el mismo Pablo mandó hacer, ni ninguna de las copias que se realizaron en las ciudades de Galacia a las que esas copias llegaron, ni ninguna de las copias de esas copias. La primera reproducción razonablemente completa de la Epístola a los Gálatas que poseemos (se trata de un testimonio fragmentario, es decir, en el que varias partes se han perdido) es un papiro llamado P 46 (el cuadragésimo sexto papiro del Nuevo Testamento que se catalogó), que data aproximadamente del año 200 e. c., esto es, unos ciento cincuenta años después de que Pablo escribiera o dictara el original de la carta. Antes de que se produjera cualquiera de las copias que han sobrevivido hasta nuestros días, el texto de Gálatas había estado circulando durante quince décadas, a lo largo de las cuales fue copiado una y otra vez, en ocasiones fielmente, en ocasiones no. Ahora bien, no tenemos forma de reconstruir la copia que sirvió de modelo a P 46. ¿Era una copia fiel? Y si lo era, ¿qué tan fiel? Es casi seguro que contenía errores de algún tipo, como los contenía la copia que le sirvió de fuente, y la copia de la cual ésta era copia y así sucesivamente.

En resumen, hablar del texto «original» de Gálatas es un asunto muy complejo. No disponemos de ese original y lo mejor que podemos hacer es remontarnos a una etapa temprana de su transmisión y, simplemente, esperar que lo que podamos reconstruir a partir de las copias realizadas en esa etapa (las copias que han sobrevivido, cuyo número crece a medida que nos acercamos a la Edad Media) refleje de modo razonable lo que Pablo en verdad escribió, o al menos lo que pretendía escribir cuando dictó la carta.

Como segundo ejemplo de los problemas a los que nos enfrentamos, tomemos el Evangelio de Juan. Este Evangelio es bastante diferente de los otros tres evangelios del Nuevo

Testamento, ya que cuenta varias historias que no figuran en ellos y emplea un estilo muy distinto. En Juan, los dichos de Jesús son discursos largos en lugar de sentencias concisas y directas; además, Jesús no explica en él ninguna parábola, a diferencia de lo que ocurre en los otros tres. Por otro lado, los acontecimientos narrados en Juan con frecuencia sólo se cuentan en este evangelio: es el caso, por ejemplo, de las conversaciones de Jesús con Nicodemo (capítulo 3) y con la mujer samaritana (capítulo 4) y de milagros como la conversión del agua en vino (capítulo 2) y la resurrección de Lázaro (capítulo 11). El retrato que su autor nos ofrece de Jesús también es bastante diferente del de Mateo, Marcos y Lucas, pues aquí Jesús pasa buena parte del tiempo explicando quién es (el enviado del cielo) y ofreciendo «señales» con el fin de probar que lo que dice sobre sí mismo es cierto.

No hay duda de que Juan utilizó otras fuentes para su relato, posiblemente una fuente que contaba las señales ofrecidas por Jesús y, quizá, fuentes que describían sus discursos[17]. El autor unió estas fuentes en un único relato de la vida, ministerio, muerte y resurrección de Jesús. No obstante, existe la posibilidad de que hubiera compuesto varias versiones distintas de su evangelio. Los lectores han advertido desde hace mucho tiempo, que el capítulo 21, por ejemplo, parece ser una adición posterior. Juan ciertamente parece terminar en 20:30-31, mientras que los acontecimientos narrados en el capítulo 21 parecen una especie de ocurrencia tardía, acaso añadida para completar los relatos sobre las apariciones del Jesús resucitado y explicar que la muerte de «el discípulo a quien Jesús amaba», el responsable de transmitir las tradiciones recogidas en este evangelio, no era un suceso imprevisto (cf. 21:22-23).

Otros pasajes de este evangelio tampoco encajan del todo con el resto. Incluso los versículos introductorios, 1:1-18, que forman una especie de prólogo, parecen ser diferentes del relato al que anteceden. Este celebradísimo poema habla de la «Palabra» de Dios, que existía con Dios desde el principio, era ella misma Dios y «se hizo carne» en Jesucristo. El pasaje está escrito en un estilo muy poético, sin parangón en el resto del evangelio; además, aunque algunos de sus temas centrales se repiten en la narración, no sucede lo mismo con parte de su vocabulario más importante. Por ejemplo, aunque Jesús es descrito a lo largo del relato como alguien venido de lo alto, nunca se lo vuelve a llamar la Palabra en todo el evangelio. ¿Es posible que el poema inicial de Juan provenga de una fuente diferente al resto del libro y fuera añadido por el autor como un comienzo apropiado después de haber difundido una primera versión de su libro?

Supongamos, por un instante y sólo por mor del argumento, que el capítulo 21 y el poema de 1:1-18 no eran componentes originales del Evangelio de Juan. ¿Qué implica esto para el crítico textual que se propone reconstruir el texto «original»? ¿Qué original debe reconstruir? En vista de que todos los manuscritos griegos que se conservan contienen los pasajes en discusión, ¿ha de reconstruir el texto original de Juan que ya los contenía? ¿O debería acaso considerar que la forma «original» es en realidad la versión anterior, que carecía de ellos? Y en caso de que quisiéramos reconstruir esa versión anterior, ¿es justo detenernos en ese punto, satisfechos de haber reconstruido, por llamarla de algún modo, la primera edición del Evangelio de Juan? ¿Por qué no ir todavía más lejos e intentar reconstruir las fuentes que subyacen a este evangelio, de las que tomó las señales y discursos, e incluso las tradiciones orales en las que, en última instancia, esas fuentes se basaban?

Ésta es la clase de preguntas que atormentan a los críticos textuales, y que ha llevado a algunos de ellos a proponer que deberíamos abandonar la búsqueda del texto original, dado que no podemos siquiera ponernos de acuerdo en qué significa hablar del «original» de la Epístola a los Gálatas o del Evangelio de Juan. Por mi parte, continúo pensando que, incluso a pesar de que no podemos estar 100 por 100 seguros de hasta dónde podemos llegar, sí tenemos al menos la certeza de que todos los manuscritos conservados tuvieron como modelo otros manuscritos, que a su vez fueron copiados de otros manuscritos, y por ende estamos al menos en condiciones de remontarnos a la etapa más antigua y más temprana de una tradición manuscrita para cada uno de los libros del Nuevo Testamento. Por ejemplo, todos los manuscritos de Gálatas que han sobrevivido se remontan evidentemente a algún texto que les sirvió de modelo; todos los manuscritos de Juan que tenemos incluyen el prólogo y el capítulo 21. Por tanto, deberíamos sentirnos satisfechos sabiendo que remontarnos a la versión más antigua asequible es lo mejor que podemos hacer, trátese o no del texto «original». Esta versión más antigua del texto, es indudable, se encuentra estrechamente ligada a lo que el autor escribió en su momento, y por tanto constituye el fundamento de nuestra interpretación de su enseñanza.

La Reconstrucción de los Textos del Nuevo Testamento

Todos los escritos de los primeros cristianos nos plantean problemas similares, tanto los que entraron a formar parte del Nuevo Testamento como los que quedaron fuera de él, bien sean evangelios, libros de hechos, epístolas, apocalipsis o cualquier otra clase de textos. La tarea del crítico textual es determinar la forma más antigua de todos esos escritos. Como veremos, existen principios consolidados para realizar esta labor, formas de decidir qué diferencias en los manuscritos conservados son errores, cuáles son cambios intencionales y cuáles pueden ser del autor original. Pero ésta, por supuesto, no es una tarea sencilla.

Los resultados, por otro lado, pueden ser en extremo esclarecedores, interesantes e incluso excitantes. Los críticos textuales han conseguido determinar con relativa certeza cierto número de lugares en los que los manuscritos conservados no han transmitido el texto original del Nuevo Testamento. Para todos aquellos que no están familiarizados con este campo de investigación, pero conocen bien el Nuevo Testamento en alguna de sus traducciones, algunos de estos hallazgos pueden ser realmente sorprendentes. Para terminar este capítulo, quisiera comentar dos ejemplos de pasajes de este tipo, es decir, pasajes (en este caso tomados de los evangelios) que hoy sabemos con bastante certeza que no pertenecían al texto original, pero que después de su introducción se convirtieron en partes populares de la Biblia a lo largo de los siglos y continúan siendo importantes para los cristianos en nuestros días.

La mujer adúltera

El episodio de Jesús y la mujer adúltera es quizá una de las historias más conocidas de los evangelios y es, sin duda, una de las preferidas de las versiones de su vida realizadas

en Hollywood. Incluso aparece en *La pasión de Cristo* de Mel Gibson, pese a que la película se concentra en las últimas horas de Jesús (el relato aparece en una de las pocas escenas retrospectivas). Sin embargo, a pesar de su popularidad, el episodio sólo se encuentra en un pasaje del Nuevo Testamento, en Juan 7:53-8:11, y al parecer ni siquiera formaba parte del original de este evangelio.

El argumento del relato es muy conocido. Jesús se encuentra enseñando en el Templo y un grupo de escribas y fariseos, sus enemigos jurados, se le acercan trayendo consigo a una mujer «sorprendida en flagrante adulterio». Su propósito es someter a Jesús a una prueba. La Ley de Moisés, señalan, exige que la mujer sea apedreada hasta la muerte; pero ellos querían saber qué opinaba él de esta cuestión. ¿Debían lapidarla o perdonarla? Era una trampa, por supuesto. Si Jesús les decía que dejaran ir a la mujer, se le acusaría de violar la Ley de Dios; si les decía que la apedrearan, se le acusaría de pasar por alto el amor, la compasión y el perdón que predicaba.

Jesús no responde de inmediato; en lugar de ello, se inclina para escribir con el dedo en la tierra. Pero dado que se le continúa preguntando, finalmente responde diciendo que «aquel de vosotros que esté sin pecado, que arroje la primera piedra», después de lo cual sigue escribiendo en la tierra. Aquellos que habían traído inicialmente a la mujer empiezan entonces a marcharse, conscientes de sus propias culpas, hasta que no queda nadie más que la mujer. Alzando la vista, Jesús le pregunta: «Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?». A lo que ella responde; «Nadie, Señor». A lo que Jesús replica: «Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más».

La historia es brillante, está llena de patetismo y contiene un giro muy inteligente cuando Jesús usa su ingenio para librarse de la situación y salvar a la pobre mujer. No

obstante, para un lector atento el relato plantea numerosas preguntas. Por ejemplo, si la mujer fue sorprendida en el acto de adulterio, ¿dónde está el hombre con el que fue sorprendida? De acuerdo con la Ley de Moisés ambos debían ser lapidados (véase Levítico 20:10). Además, cuando Jesús escribe en la tierra, ¿qué escribe exactamente? (Según una antigua tradición, escribe los pecados de los acusadores, que al advertir que sus propias transgresiones eran conocidas abandonan la escena avergonzados). Y aunque Jesús predicara un mensaje de amor, ¿realmente pensaba que la Ley de Moisés había dejado de estar vigente y no era necesario obedecerla? ¿Pensaba acaso que los pecados no debían castigarse en absoluto?

A pesar de su brillantez, su capacidad para cautivar y su intriga inherente, la historia plantea un problema adicional enorme, pues resulta que no se encontraba originalmente en el Evangelio de Juan. De hecho, no formaba parte originalmente de ninguno de los evangelios canónicos, sino que fue añadida por un escriba posterior.

¿Cómo sabemos que fue así? Sobre este caso en particular los estudiosos que trabajan con la tradición manuscrita no albergan duda alguna sobre la veracidad de esta conclusión. Más adelante examinaremos con mayor profundidad las pruebas en que los expertos se basan para pronunciar veredictos de este tipo, pero por el momento voy a limitarme a señalar unos pocos hechos básicos que prácticamente todos los académicos, independientemente de sus creencias religiosas, consideran convincentes: el relato no aparece en el manuscrito más antiguo y mejor conservado del Evangelio de Juan[18]; su estilo es muy diferente al del resto del evangelio (incluido el prólogo y el capítulo final); y emplea un gran número de palabras y expresiones ajenas al resto del texto. La conclusión es

inevitable: este episodio no formaba parte de la versión original del evangelio.

¿Cómo fue posible entonces que se lo añadiera? Al respecto hay numerosas teorías. La mayoría de los expertos piensa que probablemente se trataba de un relato muy conocido que circulaba en las tradiciones orales sobre Jesús y que en algún momento se transcribió al margen de un manuscrito. Después de ello, algún escriba o lector pensó que la nota al margen formaba parte del texto y la insertó inmediatamente después de que termina el episodio narrado en Juan 7:52. Es importante destacar que otros escribas insertaron el relato en posiciones diferentes del Nuevo Testamento, algunos después de Juan 21:25, por ejemplo, y otros, lo que es muy interesante, después de Lucas 21:38. En cualquier caso, quienquiera que haya escrito el relato, la cuestión es que no fue el autor de Juan.

Esto, como es obvio, plantea a los lectores un dilema: si la historia no formaba inicialmente parte de Juan, ¿debe considerársela parte de la Biblia? No todas las personas responderán del mismo modo a esta pregunta, pero para la mayoría de los críticos textuales, la respuesta es no.

Los últimos doce versículos de Marcos

El segundo ejemplo que vamos a comentar quizá no sea tan conocido para los lectores ocasionales de la Biblia como el relato de la mujer adúltera, pero ha tenido una tremenda influencia en la historia de la interpretación bíblica y plantea problemas comparables a los estudiosos de la tradición textual del Nuevo Testamento. Este ejemplo proviene del Evangelio de Marcos y afecta a su final.

En la narración de Marcos, se nos dice que Jesús es crucificado y luego enterrado por José de Arimatea la víspera del sábado (15:42-47). El día siguiente del sábado, María

Magdalena y otras dos mujeres regresan a la tumba para embalsamar el cuerpo como es debido (16:1-2). Cuando llegan, descubren que la piedra que cubría la entrada de la tumba ha sido retirada, y al entrar en el sepulcro se encuentran con un joven vestido con una túnica blanca que les dice: «no os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron». A continuación ordena a las mujeres que digan a los discípulos que Jesús se dirige a Galilea y que allí lo verán «como os dijo». Sin embargo, las mujeres salen huyendo de la tumba y no dicen nada a nadie, «porque tenían miedo» (16:4-8).

Luego vienen los últimos doce versículos de Marcos que aparecen en la mayoría de las traducciones modernas, versículos que continúan la historia. Allí se dice que el propio Jesús se aparece a María Magdalena, la cual comunica la noticia a los discípulos, pero éstos no la creen (vv. 9-11). Luego, Jesús se aparece a dos de ellos (vv. 12-13), y finalmente a los once discípulos (los Doce, menos Judas Iscariote) que están sentados a la mesa. Jesús les recrimina por haber sido incapaces de creer y luego les ordena ir por el mundo y proclamar su evangelio «a toda la creación». Quien crea y se bautice «se salvará», pero el que no lo haga «se condenará». Después de ello vienen los versículos más intrigantes del pasaje:

> *Estas son la señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas, agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien (vv. 17-18).*

Luego, Jesús asciende al cielo para sentarse a la diestra de Dios, mientras que sus discípulos parten a predicar el evangelio, cuyas palabras se ven confirmadas por las señales que las acompañan (vv. 19-20).

El pasaje es espléndido, tiene misterio, capacidad para conmover y fuerza. Es uno de los pasajes utilizados por los cristianos pentecostales para demostrar que los seguidores de Jesús serán capaces de hablar en «lenguas», como ocurre en sus servicios religiosos; y es el principal pasaje empleado por los grupos de «agarradores de serpientes» de los Apalaches, que hasta el día de hoy agarran con su manos serpientes venenosas con el fin de demostrar su fe en la palabra de Jesús, que dijo que quien lo hiciera en su nombre no recibiría daño alguno.

Sin embargo, hay un problema: este pasaje no se encontraba originalmente en el Evangelio de Marcos. Una vez más, se trata de una adición realizada por un escriba en una época posterior.

En cierto sentido, este problema textual suscita mayores debates que el episodio de la mujer adúltera, pues ocurre que sin estos últimos versículos Marcos tendría un final muy diferente y bastante difícil de entender. Ahora bien, esto no significa que los estudiosos se sientan inclinados a aceptar estos versículos, como veremos a continuación. Los motivos para considerarlos una adición son sólidos y casi indiscutibles. Lo que los expertos discuten es cuál era el verdadero final de Marcos, dado que el final que aparece en los manuscritos griegos tardíos y en la mayoría de las traducciones modernas (que por lo general advierten que no fue redactado por el autor del evangelio) no es el original.

Las pruebas de que estos versículos no pertenecen al texto original de Marcos son similares a las mencionadas en el caso del relato de la mujer adúltera, y no creo necesario exponer aquí todos los detalles de la cuestión. Los versículos no aparecen en dos de los manuscritos más antiguos y mejor conservados del Evangelio de Marcos; el estilo es distinto al del resto del texto; la transición entre este pasaje y el precedente es difícil de comprender (por ejemplo, el

versículo 9 presenta a María Magdalena como si no se hubiera mencionado hasta entonces, a pesar de que los versículos previos se refieren a ella; en griego hay un problema adicional que hace que la transición sea todavía más torpe); y el pasaje incluye un gran número de palabras y expresiones que no se encuentran en ningún otro lugar del evangelio. En resumen, hay pruebas suficientes para convencer a prácticamente todos los especialistas en crítica textual de que estos versículos son una adición al texto de Marcos.

Sin embargo, sin ellos, el relato evangélico termina de forma bastante súbita. Adviértase lo que ocurre cuando se omiten estos versículos. Se pide a las mujeres que informen a los discípulos de que Jesús se dirige a Galilea y que allí los encontrará; pero ellas salen corriendo de la tumba y no dicen nada a nadie, «porque tenían miedo». Fin de la historia.

Es obvio que en la Antigüedad los escribas pensaban que éste era un final demasiado abrupto. ¿Las mujeres no le dijeron a nadie que Jesús había resucitado? ¿Es posible que los discípulos nunca se enteraran de la resurrección? ¿Se les apareció Jesús alguna vez? ¡Cómo era posible que ése fuera el final de la historia! Para resolver este problema los escribas añadieron los versículos en discusión[19].

Algunos estudiosos coinciden con esos escribas y piensan que Marcos 16:8 es un final demasiado abrupto. Como he indicado, no es que los estudiosos crean que los doce versículos finales que recogen manuscritos tardíos sean el final del evangelio original: saben que no lo es, pero piensan que es posible que la última página del Evangelio de Marcos, en la que Jesús realmente se encontró con sus discípulos en Galilea, se perdiera de algún modo, y que todas las copias que se conservan se remonten a un manuscrito truncado, en el que faltaba la última página.

Esa explicación es completamente verosímil. En opinión de otros expertos, también existe la posibilidad de que el autor de Marcos en verdad terminara su evangelio con el versículo 16:8[20].

Ciertamente es un final desconcertante, en el que los discípulos nunca se enteran de que Jesús resucitó porque las mujeres nunca lo cuentan. Una razón para pensar que éste pudo haber sido el final original de Marcos es que semejante forma de terminar coincide bastante bien con otros motivos del mismo evangelio. Como los estudiosos han advertido desde hace mucho tiempo, en Marcos (a diferencia de los demás evangelios) los discípulos parecen no entender nunca realmente de qué va la cosa. Repetidas veces se señala que no entienden a Jesús (6:51-52; 8:21), y en varias ocasiones, cuando Jesús les dice que él está destinado a sufrir y morir, su incapacidad para comprender sus palabras es manifiesta (8:31-33; 9:30-32; 10:33-40). Quizá eso fue lo que ocurrió y ellos nunca consiguieron entender sus palabras (a diferencia de los lectores de Marcos, que entienden quién es en verdad Jesús desde el comienzo mismo del texto). También es interesante destacar que a lo largo de Marcos, cada vez que alguien entiende algo acerca de Jesús, éste le ordena callar, y aun así, con frecuencia, quien lo ha entendido pasa por alto su mandato y se dedica a divulgar la noticia (véase, por ejemplo, 1:43-45). Es muy irónico que, en cambio, cuando se dice a las mujeres no que callen, sino que hablen, ellas hagan caso omiso de la orden y no digan nada.

En resumen, el autor de Marcos quizá pretendía sacudir a sus lectores con este final abrupto, una forma inteligente de obligar al lector a detenerse, respirar y preguntarse con voz entrecortada: ¿*Qué*?

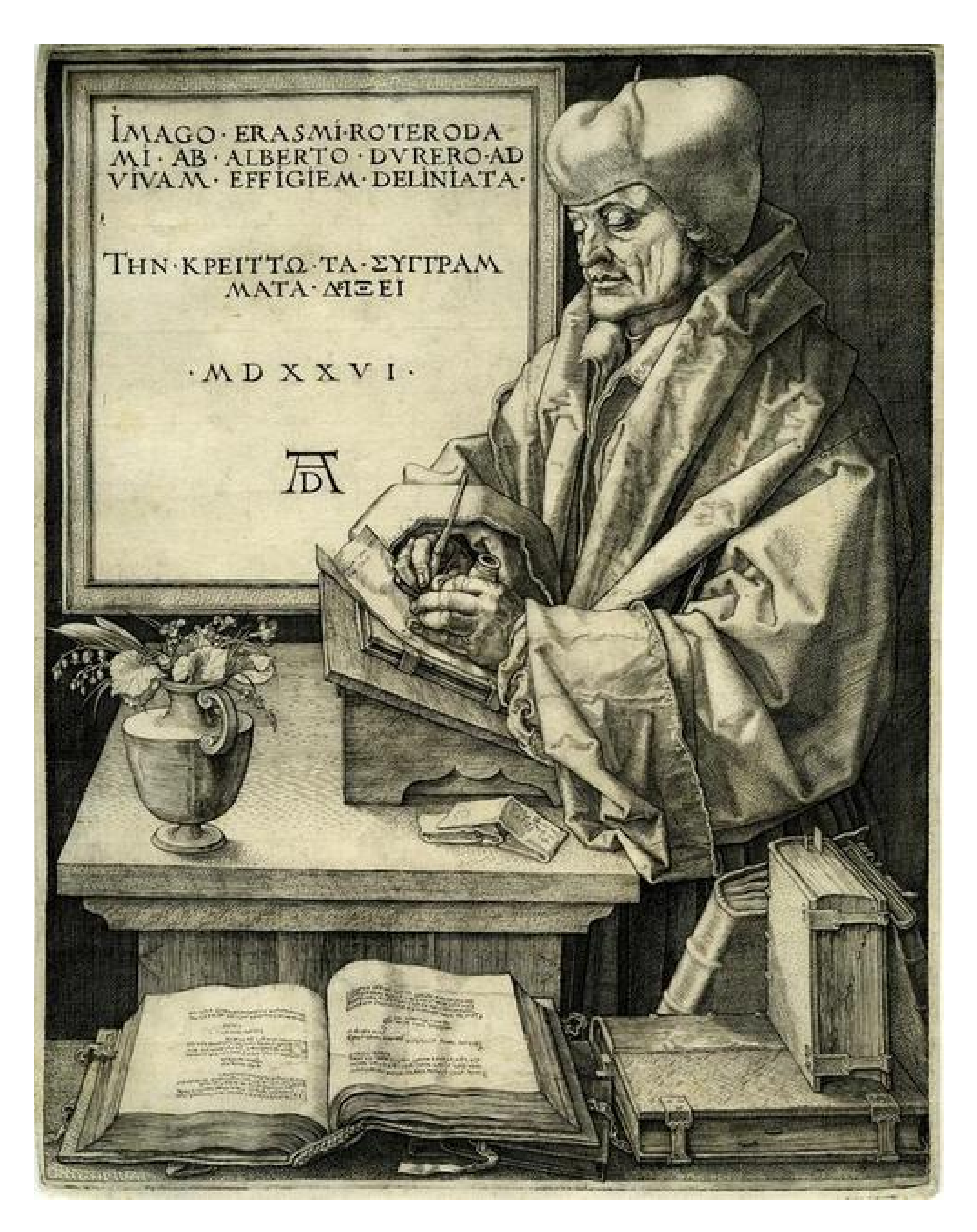
Conclusión

Los pasajes que acabamos de comentar constituyen apenas dos ejemplos de los miles de lugares en que los manuscritos del Nuevo Testamento fueron alterados por los escribas que los copiaron. En ambos casos, se trata de adiciones al texto, adiciones de extensión considerable. Aunque la mayoría de los cambios no son de estas dimensiones, hay montones de cambios significativos (y montones más de cambios insignificantes) en los manuscritos del Nuevo Testamento conservados hasta nuestros días. En los siguientes capítulos veremos cómo los estudiosos empezaron a descubrir esos cambios y cómo desarrollaron los métodos para establecer cuál es la forma más antigua del texto (o el texto «original»); sobre todo, veremos más ejemplos de en qué partes cambió el texto y cómo afectó eso a las traducciones modernas de la Biblia.

Me gustaría terminar este capítulo con una simple observación a propósito de una ironía con la que parecemos haber topado. Como hemos visto en el primer capítulo del libro, el cristianismo fue desde el comienzo una religión libresca que hacía hincapié en el valor de ciertos textos que se consideraban Escrituras autorizadas. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del presente capítulo, no poseemos en realidad esas Escrituras autorizadas. Tenemos, entonces, que el cristianismo es una religión del libro cuyos libros han sido alterados, hasta el punto de que en la actualidad sólo sobreviven copias que difieren unas de otras, en ocasiones de formas en extremo significativas. La tarea del crítico textual es recuperar la forma más antigua de esos textos.

Esta labor es obviamente crucial, pues no podemos interpretar las palabras del Nuevo Testamento si no sabemos cuáles eran estas palabras. Además, como espero haber

dejado claro hasta este punto, conocer las palabras no es importante sólo para quien considera que éstas fueron inspiradas por Dios. Es importante para cualquiera que piense que el Nuevo Testamento es un libro significativo. Y es seguro que cualquiera que tenga interés en la historia, la sociedad y la cultura de la civilización occidental lo considera así, pues el Nuevo Testamento es, entre otras cosas, un artefacto cultural de enorme valor, un libro venerado por millones de personas que sirve de fundamento a la religión que cuenta con más fieles en el mundo contemporáneo.



Erasmo de Rotterdan que editó y publicó la primera versión del Nuevo Testamento en griego. Grabado de Alberto Durero.

3

Los Textos del Nuevo Testamento

Ediciones, manuscritos y diferencias

La forma de copiar los libros a la que nos hemos referido hasta ahora se empleó principalmente durante los tres primeros siglos del cristianismo, un periodo en el que la mayoría de quienes copiaban los textos cristianos no eran escribas profesionales formados para realizar esta labor sino fieles instruidos de esta o aquella congregación que sabían leer y escribir y a quienes se encargaba que, en su tiempo libre, reprodujeran los textos para uso de la comunidad[1]. Dado que no estaban especialmente preparados para hacer este tipo de trabajo, estos copistas tendían a cometer más errores que los escribas profesionales. Esto explica por qué las copias más antiguas que poseemos de los escritos cristianos por lo general difieren entre sí con mayor frecuencia de lo que difieren entre sí las copias posteriores (como las realizadas en la alta Edad Media, por ejemplo). Llegado el momento, surgiría en el panorama intelectual cristiano una clase de escribas profesionales y, con ellos, formas de copiar más cuidadosas y controladas, lo que contribuyó a que los errores se hicieran menos reiterados.

Antes de que eso ocurriera, durante los primeros siglos de la Iglesia, los textos cristianos se copiaban allí donde habían sido compuestos y en cualquier lugar al que fueran llevados. Dado que los escritos se copiaban *localmente*, era de esperar que lugares distintos desarrollaran distintos tipos de tradición textual. Es decir, los manuscritos de Roma compartían muchos de sus errores, porque en su mayoría eran documentos realizados «en casa», copiados uno del otro, sin la influencia de los manuscritos que se estaban copiando en Palestina, los cuales, por su parte, tenían sus propias características, características que a su vez los diferenciaban de los textos copiados en, por ejemplo, la ciudad de Alejandría, en Egipto. Además, en los primeros siglos de la Iglesia, algunas localidades tenían mejores copistas que otras. Los estudiosos modernos han advertido que los escribas de Alejandría, uno de los principales centros intelectuales del mundo antiguo, eran particularmente escrupulosos, incluso durante estos primeros siglos, y que allí, década tras década, se preservaron versiones muy puras de los escritos cristianos gracias al trabajo y dedicación de copistas cristianos relativamente hábiles.

LOS ESCRIBAS CRISTIANOS PROFESIONALES

¿Cuándo empezó la Iglesia a usar escribas profesionales para copiar sus textos? Hay buenas razones para pensar que

esto ocurrió en algún momento hacia comienzos del siglo IV. Hasta entonces, el cristianismo era una religión minoritaria en el Imperio romano, a la que con frecuencia se atacaba y a la que ocasionalmente se perseguía. Sin embargo, hacia el año 312 e. c. tuvo lugar un cambio de enormes proporciones cuando el emperador Constantino se convirtió a la fe. De repente, el cristianismo pasó de ser una religión de marginados sociales, perseguidos tanto por las turbas locales como por las autoridades imperiales, a ser un actor fundamental en la escena religiosa del Imperio. No sólo se acabaron las persecuciones, sino que la Iglesia empezó a beneficiarse del favoritismo de la que entonces era la mayor potencia del mundo occidental. Como consecuencia de ello, se produjeron conversiones en masa, ya que ser seguidor de Cristo, en una época en la que el emperador mismo había proclamado públicamente su lealtad a la fe cristiana, se había vuelto algo muy popular.

Esto hizo que cada vez más y más personas educadas e instruidas se convirtieran al cristianismo. Estos nuevos fieles, por supuesto, eran los más indicados para copiar los textos de la tradición cristiana. Hay motivos para suponer que por esta época surgieron *scriptoria* cristianos en las principales áreas urbanas[2].*Scriptorium* era el nombre que recibía el lugar en el que se realizaban copias profesionales de los manuscritos. Tenemos indicios de que en la primera mitad del siglo IV había ya *scriptoria* cristianos funcionando. En el año 331 e. c., el emperador Constantino, que deseaba que las principales iglesias que estaba construyendo tuvieran Biblias magníficas, envió una solicitud a Eusebio[3], el obispo de Cesárea, para la producción de cincuenta ejemplares con cargo al tesoro imperial. Eusebio trató esta solicitud con toda la pompa y respeto que merecía, y se encargó de satisfacerla. Resulta obvio que un pedido de semejante magnitud requería un scriptorium profesional, por

no mencionar los materiales necesarios para hacer copias de lujo de las Escrituras cristianas. Es evidente que estamos en una época muy diferente y que la situación había cambiado mucho en comparación con lo que ocurría uno o dos siglos atrás, cuando lo único que podían hacer las iglesias locales era solicitar a alguno de sus miembros que se las ingeniara para reunir el tiempo libre necesario para hacer una copia de un texto determinado.

Por tanto, desde el siglo IV, las copias de las Escrituras empezaron a estar a cargo de profesionales; esto, como era de esperar, redujo de forma considerable el número de errores que se colaban en el texto. Y, finalmente, cuando las décadas se convirtieron en siglos, la copia del texto griego de las Escrituras pasó a ser una labor encomendada a los monjes, que pasaban sus días en los monasterios, dedicados a copiar con sumo cuidado y esmero los textos sagrados. Esta práctica continuó a lo largo de la Edad Media hasta la invención de la imprenta de tipos móviles en el siglo XV. La gran mayoría de los manuscritos griegos que se conservan hoy en día proviene de las plumas de escribas medievales que vivieron y trabajaron en la parte oriental del Imperio (por ejemplo, en las actuales Turquía y Grecia), en lo que se conoce como el Imperio bizantino. Por esta razón, los manuscritos griegos del siglo VII en adelante se denominan en ocasiones manuscritos «bizantinos».

Como he señalado, cualquiera que esté familiarizado con la tradición manuscrita del Nuevo Testamento sabe que estas copias bizantinas del texto tienden a ser muy similares entre sí, mientras que las copias anteriores difieren de manera significativa, tanto entre unas y otras, como de la forma del texto que contienen esas copias posteriores. La razón de esto debería ser clara en este punto: es una consecuencia del quiénes se encargaban ahora de copiar los textos (profesionales) y del dónde trabajaban (en un área

relativamente restringida). No obstante, sería una grave equivocación pensar que por el hecho de diferir menos entre sí estos manuscritos tardíos son mejor testimonio del texto «original» del Nuevo Testamento. En este sentido, siempre es bueno volver a preguntar de dónde sacaron los escribas medievales los textos que copiaron de forma tan profesional. La respuesta, por supuesto, es que sus copias tuvieron como modelo textos más antiguos, que eran, a su vez, copias de otros textos todavía más antiguos, también ellos copias de copias. Por tanto, la conclusión, acaso inesperada, es que los textos que más se acercan a los originales del Nuevo Testamento son esas copias variables realizadas por aficionados en los primeros siglos del cristianismo, no las copias profesionales y estandarizadas de épocas posteriores.

La Vulgata Latina

La evolución de las copias que he reseñado se refiere principalmente a la parte oriental del Imperio romano, donde el griego fue, y continuó siendo, la lengua más importante. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que los cristianos que vivían en regiones en las que no se hablaba griego desearan contar con versiones de los textos sagrados de la fe en sus propias lenguas locales. El latín, por supuesto, era el idioma de gran parte del occidente del Imperio; el siríaco se hablaba en Siria; el copto en Egipto. En cada una de estas áreas, los libros del Nuevo Testamento se tradujeron a las lenguas locales, probablemente desde la

segunda mitad del siglo II. Y estas versiones traducidas fueron a su vez copiadas por escribas locales[4].

Las traducciones al latín tienen una importancia particular para la historia del texto del Nuevo Testamento porque ésta era la lengua principal de una gran cantidad de cristianos en Occidente. Sin embargo, las traducciones latinas de las Escrituras pronto se convirtieron en una fuente de problemas, pues había muchas y éstas podían ser muy diferentes entre sí. La cuestión llegó a su punto crítico hacia finales del siglo IV, cuando el papa Dámaso encargó al mayor erudito cristiano de la época, Jerónimo, que realizara una traducción latina «oficial» que todos los cristianos que hablaban el idioma, tanto en Roma como en otros lugares, pudieran aceptar como texto autorizado. El mismo Jerónimo se había referido a la plétora de traducciones disponibles, y asumió la tarea de resolver el problema. Tras escoger una de las mejores traducciones latinas que había entonces y compararla con los mejores manuscritos griegos a su disposición, Jerónimo creó una nueva edición latina de los evangelios. Y es posible que él o uno de sus seguidores fuera también responsable de la nueva edición latina de los demás libros del Nuevo Testamento[5].

Conocida como la Vulgata, la traducción latina de Jerónimo se convertiría en la Biblia de la cristiandad latina y sería copiada y vuelta a copiar una y otra vez a lo largo de los años. La Vulgata fue la Biblia de la Iglesia occidental hasta la época moderna, el libro que durante siglos leyeron los cristianos, estudiaron los expertos y usaron los teólogos. En la actualidad el número de copias conservadas de la Vulgata latina casi duplica el número de manuscritos griegos del Nuevo Testamento.

La Primera Edición Impresa del Texto Griego del Nuevo Testamento

Como he señalado, el texto del Nuevo Testamento se copió de una forma bastante estandarizada a lo largo de la Edad Media, tanto en Oriente (el texto bizantino) como en Occidente (la Vulgata latina). Después, la invención de la imprenta en el siglo XV por Johannes Gutenberg (1400-1468) cambió por completo la reproducción de los libros en general y de los libros de la Biblia en particular. Al imprimir libros mediante tipos móviles, era posible garantizar que las páginas de una copia fueran exactamente iguales a las páginas de las demás copias, sin que las palabras del texto variaran de una a otra. La época en la que los copistas podían producir cada uno copias diferentes del mismo texto debido a errores accidentales o a la introducción de alteraciones voluntarias era ahora parte del pasado. Lo que se imprimía quedaba escrito en piedra. Además, en vista de que ya no era necesario copiar una letra cada vez, los libros pudieron producirse con mayor rapidez y en mayor número y, en consecuencia, se volvieron más baratos. Difícilmente hay otro invento que haya tenido un impacto más revolucionario que la imprenta en el mundo moderno; lo que más se le acerca (y quizá llegue finalmente a sobrepasar su significado) es la aparición del ordenador personal.

La primera gran obra que se imprimió en la imprenta de Gutenberg fue una magnífica edición de la Vulgata latina, cuya producción se prolongó de 1450 a 1456[6]. En la segunda mitad del siglo XV, se realizaron unas cincuenta ediciones de la Vulgata en diversas imprentas europeas. Aunque puede parecer extraño que en esos primeros años de la imprenta nadie se haya sentido impulsado a imprimir

una copia del texto griego del Nuevo Testamento, la razón no es difícil de encontrar y ya antes hemos aludido a ella. Después de casi mil años, los estudiosos de toda Europa, y entre ellos los expertos en los estudios bíblicos, se habían acostumbrado a pensar que la Vulgata de Jerónimo era la Biblia de la Iglesia (algo similar a lo que ocurre hoy en algunas comunidades cristianas modernas de lengua inglesa, que dan por sentado que la Biblia del rey Jacobo es la «verdadera» Biblia). En el Occidente latino, la Biblia griega no se consideraba relevante para la teología y el conocimiento, y se pensaba que pertenecía a los cristianos ortodoxos griegos, a los que, por su parte, se veía como unos cismáticos que se habían separado de la Iglesia auténtica. Además, en Europa occidental eran pocos los estudiosos que podían leer griego. Y, por tanto, en un primer momento, nadie sintió la necesidad de imprimir la Biblia griega.

El primer estudioso occidental al que se le ocurrió la idea de producir una versión del texto griego del Nuevo Testamento fue al cardenal español Francisco Jiménez de Cisneros (1437-1517). Bajo su dirección, un grupo de eruditos, entre ellos Diego López de Zúñiga (Stunica), emprendieron la realización de una edición de la Biblia en varios volúmenes. El objetivo era realizar una edición políglota, esto es, reproducir el texto de la Biblia en varias lenguas. Y así, el Antiguo Testamento se presentaba en tres versiones, el original hebreo, la Vulgata latina y la Septuaginta griega, en columnas paralelas. (Que los editores consideraban superior la Vulgata se evidencia en sus comentarios a propósito de este diseño en el prefacio de la obra, donde lo relacionan con la imagen de la crucifixión, con Cristo, representado por la Vulgata, entre dos ladrones, los falaces judíos representados por el texto hebreo y los cismáticos griegos representados por la Septuaginta).

La obra se imprimió en Alcalá y se la conoce como la Biblia Políglota Complutense, por el nombre latino de la ciudad, Complutum. El volumen del Nuevo Testamento, el quinto, fue el primero en ser impreso (se terminó en 1514); contenía el texto en latín, el texto griego, y un diccionario griego-latín. No obstante, no había ningún plan de publicar este volumen por separado: los seis volúmenes (el sexto incluía una gramática hebrea y un diccionario para facilitar la lectura de los primeros cuatro volúmenes) habían de publicarse juntos y eso requería bastante tiempo. La obra no se terminó en su totalidad hasta 1517; pero tratándose de una empresa católica, requería de la autorización del papa León X antes de poder ponerla en circulación. La autorización se obtuvo finalmente en 1520, pero, debido a otras complicaciones, los libros no se distribuirían hasta 1522, unos cinco años después de la muerte de Cisneros.

Como hemos visto, para esta época, las iglesias y los estudiosos cristianos de Oriente contaban con centenares de manuscritos griegos a su disposición. Cabría entonces preguntarse cómo Zúñiga y los demás editores del proyecto decidieron qué manuscritos debían usar e, incluso, con cuáles contaban. Por desgracia, se trata de preguntas que los expertos nunca han conseguido responder de forma satisfactoria. En la dedicatoria de la obra, Cisneros expresa su gratitud al papa León X por las copias que le había facilitado «la Biblioteca Apostólica», lo que significa que los manuscritos utilizados en la edición probablemente provenían de los fondos del Vaticano. Sin embargo, algunos estudiosos sospechan que también se emplearon manuscritos locales. Unos doscientos cincuenta años después de la publicación de la obra, un académico danés llamado Moldenhawer visitó Alcalá para investigar los recursos de su biblioteca y poder resolver esta inquietud, pero no consiguió encontrar absolutamente ningún

manuscrito griego del Nuevo Testamento. Como sospechaba que la biblioteca en algún momento había tenido que poseerlos, realizó varias pesquisas de forma insistente hasta que, al final, el bibliotecario le contó que antes, efectivamente, la biblioteca había contado con algunos viejos manuscritos griegos neotestamentarios, pero que en 1749 todos ellos habían sido vendidos a un fabricante de cohetes llamado Toryo «como pergaminos inútiles» (aunque adecuados para hacer fuegos artificiales).

Posteriores expertos han intentado desacreditar este relato[7]. Pero, en última instancia, ésta es una demostración adicional de que el estudio de los manuscritos griegos del Nuevo Testamento no es simplemente cuestión de lanzar cohetes.

La Primera Edición Publicada del Texto Griego del Nuevo Testamento

Aunque la Biblia Políglota Complutense fue la primera edición impresa del texto griego del Nuevo Testamento, no fue la primera edición publicada. Como hemos visto, la Complutense estaba ya impresa en 1514, pero no sería dada a conocer al público hasta 1522. Entre esas dos fechas, un emprendedor erudito holandés, el humanista Desiderio Erasmo, realizó y publicó una edición del Nuevo Testamento en griego, adjudicándose el honor de haber sido el responsable de la denominada *editio princeps* (la primera

edición publicada). Erasmo había estudiado el Nuevo Testamento, así como otras grandes obras de la Antigüedad, de forma intermitente durante muchos años y en algún momento había considerado la posibilidad de realizar una edición para la imprenta. Sin embargo, no se animó a hacerlo hasta 1514, impulsado por un impresor de Basilea llamado Johann Froben.

Tanto Erasmo como Froben sabían que la Complutense estaba en proceso de edición y que, por tanto, tenían que apresurarse para conseguir publicar el texto griego tan rápido como fuera posible, pese a lo cual otros compromisos impidieron a Erasmo dedicarse de lleno a la labor hasta julio de 1515. En esa época, viajó a Basilea para buscar manuscritos que le sirvieran como base para su texto, y aunque no descubrió una gran abundancia de éstos, lo que halló fue suficiente para el proyecto. Para la mayor parte del texto le bastó con apenas un puñado de copias medievales tardías, que preparó como si estuviera corrigiendo un manuscrito para mandar a la imprenta; el impresor, por su parte, armó las páginas directamente a partir de estas copias marcadas.

Parece ser que Erasmo confió básicamente en un único manuscrito del siglo XII para su edición de los evangelios y de otro, también del siglo XII para el libro de los Hechos de los Apóstoles y las epístolas, aunque también tuvo ocasión de consultar varios otros textos e introducir correcciones a partir de sus versiones. Para el Apocalipsis tuvo que pedir prestado un manuscrito a un amigo suyo, el humanista alemán, Johannes Reuchlin; por desgracia, en ciertos pasajes, éste era prácticamente imposible de leer y carecía de la última página, que contenía los seis últimos versículos del libro. Debido a las prisas para conseguir terminar el trabajo a tiempo, en aquellos pasajes Erasmo optó simplemente por recurrir a la Vulgata latina, cuyo texto

retradujo al griego, con lo que creó una serie de fórmulas textuales que no se encuentran en ninguno de los manuscritos griegos neotestamentarios que se conservan. Y ésta, como veremos, fue la versión griega del Nuevo Testamento que, a efectos prácticos, usaron los traductores de la Biblia del rey Jacobo un siglo más tarde.

La edición de Erasmo comenzó a imprimirse en octubre de 1515 y estuvo terminada en sólo cinco meses. La edición incluía un texto griego armado a toda prisa junto a una versión revisada de la Vulgata latina (desde la segunda edición, Erasmo incluiría su propia traducción latina de los textos en lugar de la Vulgata, para consternación de muchos teólogos de la época, que todavía consideraban que ésta era la Biblia de la Iglesia). El libro era extenso, ya que tenía cerca de un millar de páginas, pero incluso así el mismo Erasmo reconoció que la obra había sido «más precipitada que editada» (en su formulación en latín: *praecipitatum venus quam editum*).

Es importante advertir que la edición de Erasmo se convirtió en la *editio princeps* del texto griego del Nuevo Testamento no simplemente por una anécdota histórica interesante, sino porque a medida que la historia del texto se desarrollaba, las ediciones del humanista holandés (realizó cinco, todas ellas basadas a fin de cuentas en la descuidada versión que ofrecía la primera) se convirtieron en la fuente de la forma estándar del texto griego que los impresores de Europa occidental publicarían durante más de trescientos años. Después de la edición de Erasmo aparecieron varias más, obra de editores cuyos nombres los expertos en la materia conocen muy bien: Stephanus (Robert Estienne), Theodore Beza y Bonaventura y Abraham Elzevir. Sin embargo, el texto de todas estas ediciones se basaba en mayor o menor medida en las versiones de sus predecesores, y todas, al final, se remontaban a la obra de

Erasmo, con todos sus fallos, establecida a partir de apenas un puñado de manuscritos relativamente tardíos producidos en la Edad Media (en algunos casos sólo dos; en otros, únicamente uno; en ciertas partes del Apocalipsis, ¡ninguno!). La mayoría de los impresores no se preocuparon por buscar manuscritos más antiguos o de mejor calidad como base para sus textos, y se contentaron en cambio con imprimir y reimprimir el mismo texto realizando sólo modificaciones de menor importancia.

Algunas de estas ediciones, por supuesto, son significativas. Por ejemplo, la tercera edición de Stephanus, que apareció en 1550 destaca por ser la primera que incluyó notas en las que documentaba las diferencias entre algunos de los manuscritos consultados; su cuarta edición (1551) es quizá todavía más importante, ya que es la primera edición del texto griego del Nuevo Testamento que lo presenta dividido en versículos. Hasta esa fecha, el texto se había impreso de corrido, sin ninguna división. A propósito de esta edición, hay una divertida anécdota sobre cómo realizó Stephanus su trabajo. Según contó su hijo más tarde, Stephanus había realizado esta división (buena parte de la cual se conserva en las traducciones modernas de la Biblia) durante un viaje a caballo. Lo que pretendía decir era, sin duda, que su padre había «trabajado en el camino», esto es, que emprendió la división del texto en las posadas en las que pasaba la noche. Sin embargo, como lo que dijo literalmente fue que Stephanus había introducido estos cambios «a lomos de caballo», algunos comentaristas sarcásticos han insinuado que realmente se dedicó a ello mientras viajaba, por lo que cada vez que su caballo tropezaba con un bache la pluma del editor daba un salto, y eso explicaría algunas divisiones bastante extrañas que aún encontramos en las traducciones del Nuevo Testamento.

Con todo, el argumento general que me interesa subrayar es que todas las ediciones posteriores a Erasmo, incluidas las de Stephanus, se fundan en última instancia en su *editio princeps*, que utilizaba como fuentes unos pocos manuscritos griegos tardíos y no necesariamente confiables: los que pudo encontrar en Basilea y el que le prestó su amigo Reuchlin. No había ninguna razón para pensar que esos manuscritos en particular fueran de buena calidad. Eran, sencillamente, los que había podido conseguir.

De hecho, como luego se descubrió, esos manuscritos no eran de la mejor calidad: a fin de cuentas, eran copias realizadas once siglos después de que se hubieran escrito los originales. Por ejemplo, el principal manuscrito que Erasmo utilizó para establecer el texto de los evangelios contenía tanto el relato de la mujer adúltera de Juan como los doce versículos finales de Marcos, pasajes que no formaban parte de los evangelios originales, como vimos en el capítulo anterior.

Sin embargo, había un pasaje clave que los manuscritos utilizados por Erasmo no contenían. El pasaje en cuestión, un inciso de la Primera Epístola de Juan (5:7-8) que los estudiosos denominan el «*Comma Johanneum*», se encuentra en los manuscritos de la Vulgata, pero no en la enorme mayoría de los manuscritos griegos, y era uno de los pasajes preferidos de los teólogos cristianos, pues era el único de toda la Biblia que explícitamente esbozaba la doctrina de la Trinidad, a saber, que la divinidad son tres personas distintas, pero que todas ellas constituyen un solo Dios verdadero. En la Vulgata, el pasaje dice:

> *Pues tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno; y tres son los que dan testimonio en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres son uno.*

Se trata de un pasaje misterioso, pero que apoya de manera inequívoca la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre «el Dios trino que es uno». Sin este versículo, la doctrina de la Trinidad ha de inferirse a partir de un abanico de pasajes que demuestran que Cristo es Dios, como lo son el Espíritu y el Padre, y que, no obstante, hay un solo Dios. Este pasaje, en cambio, afirma la doctrina de forma directa y sucinta.

Erasmo, sin embargo, no halló este pasaje en los manuscritos que utilizó, en los que simplemente se leía: «Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres son uno». ¿A dónde habían ido a parar el Padre y el Verbo? No se encontraban en el principal manuscrito que Erasmo usó como fuente, ni en cualquier otro de los que consultó, y por este motivo omitió el pasaje de su primera edición del texto griego.

Fue esta omisión, más que cualquier otra decisión, lo que indignó a los teólogos de la época, que acusaron a Erasmo de falsificar el texto en un intento de eliminar la doctrina de la Trinidad y restar valor a su corolario, la doctrina de la plena divinidad de Cristo. En particular, Zúñiga, uno de los principales editores de la Biblia Políglota Complutense, atacó públicamente a Erasmo y exigió que en futuras ediciones el pasaje regresara al lugar que le correspondía.

La historia cuenta que Erasmo, posiblemente en un momento de descuido, accedió a insertar el pasaje omitido en una futura edición de su obra con una condición, a saber, que sus adversarios encontraran un manuscrito griego del Nuevo Testamento que lo contuviera (hallarlo en manuscritos latinos no era suficiente). Y el manuscrito griego apareció. De hecho, fue producido para la ocasión. Al parecer, alguien copió el texto griego de las epístolas y, cuando llegó al punto en que debía aparecer el pasaje en cuestión, tradujo al griego el texto latino para ofrecer el

Comma Johanneum en su forma conocida y teológicamente útil. En otras palabras, el manuscrito presentado a Erasmo era una copia realizada por encargo en el siglo XVII.

A pesar de sus recelos, Erasmo mantuvo su palabra e incluyo el *Comma Johanneum* en su siguiente edición y en todas las posteriores. Estas ediciones, como he señalado, se convirtieron en la base de las ediciones del texto griego del Nuevo Testamento realizadas por Stephanus, Beza, y los Elzevir, ediciones que en última instancia proporcionaron el texto que utilizarían los traductores de la Biblia al inglés y otros idiomas occidentales. Fue de este modo como pasajes como el de la mujer adúltera, los doce últimos versículos de Marcos y el *Comma Johanneum* llegaron a ser conocidos por los lectores de la Biblia en la actualidad, a pesar de no estar presentes en los manuscritos griegos del Nuevo Testamento más antiguos y de mejor calidad. Tales pasajes entraron en las lenguas vernáculas europeas debido a un accidente histórico; estaban en los manuscritos que Erasmo tenía a mano y en uno especialmente compuesto para su uso.

Las distintas ediciones del Nuevo Testamento griego de los siglos XVI y XVII se parecen tanto entre sí que los impresores podían asegurar que el texto que publicaban era el aceptado universalmente por todos los estudiosos y lectores del Nuevo Testamento en su lengua original, y de hecho, así era, pues no había competencia. La afirmación más citada se encuentra en una edición de 1633 realizada por Bonaventura y Abraham Elzevir (tío y sobrino, respectivamente), quienes cuentan a sus lectores, en una fórmula que luego se haría famosa entre los especialistas, que «ahora tenéis el texto recibido por todos, en el que nosotros no hemos introducido cambio o corrupción alguna[8]». Esta frase, y en particular las palabras «texto recibido por todos», nos proporciona la expresión *Textus Receptus* (abreviado como T. R.) con la que los críticos

textuales designan al texto griego basado no en los mejores y más antiguos manuscritos, sino en la versión del texto originalmente publicada por Erasmo y transmitida por los impresores posteriores durante más de trescientos años, hasta que los expertos en crítica textual empezaron a insistir en que el texto neo testamentario debía establecerse a partir de principios científicos y empleando los manuscritos más antiguos y de mejor calidad a nuestra disposición, en lugar de simplemente reimprimirse de acuerdo con la costumbre. Pese a ser una forma textual de calidad inferior, el *Textus Receptus* fue el que siguieron los primeros traductores de la Biblia a las lenguas europeas y la fuente de posteriores ediciones hasta finales del siglo XIX.

El Aparato Crítico de John Mill

La mayoría de los estudiosos que pudieron aprovechar las ediciones impresas a lo largo de los siglos XVI y XVII consideraban que el texto griego del Nuevo Testamento que éstas ofrecían tenía un sustento sólido. A fin de cuentas, prácticamente todas ellas ofrecían el mismo texto. No obstante, de vez en cuando los investigadores hallaban manuscritos griegos y comprobaban que diferían del texto tal como se solía imprimir. Como hemos señalado, Stephanus, en su edición de 1550, incluyó notas marginales donde identificaba los lugares en los que los distintos manuscritos que consultó (catorce en total) proponían

lecturas diferentes. Algún tiempo después, en el siglo XVII, eruditos ingleses como Brian Walton y John Fell publicaron ediciones que mostraban un mayor interés en las variaciones que había entre los manuscritos conservados (y disponibles). Sin embargo, casi nadie pareció reconocer la enormidad del problema de la variación textual hasta la publicación en 1707 de un trabajo pionero, un verdadero clásico de la crítica textual del Nuevo Testamento, un libro que produjo un auténtico terremoto en la investigación sobre la transmisión del texto griego y marcó el camino al obligar a los especialistas a preocuparse de forma mucho más seria por la situación textual de los manuscritos en los que el texto se conservaba[9].

Me refiero a la edición del Nuevo Testamento griego de John Mill, del Queens College, en Oxford. Mill había invertido treinta años de esfuerzos reuniendo el material en el que basó su edición. El texto que imprimió era sencillamente la versión de Stephanus de 1550; sin embargo, lo valioso de su publicación no era el texto empleado, sino las diferentes versiones de ese texto que citaba en su aparato crítico. Mill había tenido acceso a un centenar de manuscritos griegos del Nuevo Testamento, pero asimismo había examinado con detenimiento los escritos de los padres de la Iglesia para ver cómo citaban el texto, partiendo de la hipótesis de que era posible reconstruir qué manuscritos habían tenido a su disposición a partir del examen de sus citas. Además, pese a que no estaba capacitado para leer muchas otras lenguas antiguas, con excepción del latín, utilizó la edición publicada por Walton para identificar en qué lugares las primeras versiones en siríaco y copto diferían del texto griego.

Partiendo del material acumulado durante esos treinta años de estudio, Mill publicó el texto con su aparato crítico, en el que indicaba los lugares en los cuales el texto difería

en todas las fuentes que tuvo a su disposición. Para asombro y consternación de muchos de sus lectores, el aparato crítico de Mill identificaba unos treinta mil lugares de variación en los testimonios conservados, treinta mil lugares donde los diferentes manuscritos, citas patrísticas y versiones en otras lenguas proponían una redacción diferente de pasajes del Nuevo Testamento.

Su presentación de los datos que había conseguido reunir no era exhaustiva. Mill, en realidad, había hallado mucho más de treinta mil lugares en los que los testimonios diferían, pero no citó todo cuanto descubrió y descartó variaciones como las que implicaban cambios en el orden de las palabras. Con todo, lo que señaló en su edición fue suficiente para sobresaltar al público lector, que tuvo que abandonar la complacencia en la que lo habían hecho caer tanto la republicación ininterrumpida del *Textus Receptus* como el dar por sentado que éste ofrecía el texto griego «original» del Nuevo Testamento. A partir de ese momento, el estatus del texto original pasó abiertamente a ser objeto de discusión. Si no se sabía cuáles eran las palabras originales del Nuevo Testamento, ¿cómo se podría decidir cuáles eran la doctrina y la enseñanza cristianas correctas?

La Controversia Suscitada por el Aparato Crítico de Mill

Aunque el impacto de la publicación de su trabajo fue inmediato, Mill no vivió para ver cómo se desarrollaba el drama. El estudioso inglés murió, víctima de una apoplejía, apenas dos semanas después de la aparición de su monumental obra. No obstante, su muerte prematura (provocada, según un testimonio, por ¡«beber demasiado café»!) no impidió a sus detractores saltar a la palestra. El ataque más acerbo se publicó tres años después, en 1710, en un volumen erudito escrito por un polemista llamado Daniel Whitby, que publicó un conjunto de notas sobre la interpretación del Nuevo Testamento al cual añadió un apéndice de un centenar de páginas en el que examinaba, con gran detalle, las variantes citadas por Mill en su aparato crítico. Whitby era un teólogo protestante conservador que sostenía que, aunque ciertamente Dios no había evitado que se colaran errores en las copias del Nuevo Testamento realizadas por los escribas, al mismo tiempo no permitiría nunca que el texto se corrompiera (esto es, se alterara) hasta el punto de que no pudiera realizar, de forma adecuada, su meta y propósito divinos. Y por tanto no podía dejar de lamentarse: «Me AFLIGE y me irrita haber hallado tantas cosas en los Prolegómenos de Mill que parecen, de forma bastante clara, volver inseguro el estándar de la fe o, en el mejor de los casos, proporcionar a otros una oportunidad óptima para dudar[10]».

Whitby proseguía insinuando que los estudiosos católicos, a quienes se refiere como «los papistas», debían de estar muy contentos por poder demostrar, según el fundamento incierto del texto griego del Nuevo Testamento, que las Escrituras no tenían autoridad suficiente en el ámbito de la fe, lo que implicaba que, en su lugar, la autoridad suprema correspondía a la Iglesia. Como señalaba: «A partir de la variedad de lecturas que había encontrado en

el Testamento griego de R. Stephens [Stephanus], Morinus [un erudito católico] argumentaba que la corrupción del texto griego hacía que su autoridad fuera debatible; ¡cómo lo celebrarán los papistas cuando adviertan que las variantes se han cuadruplicado gracias a los esfuerzos de Mill tras treinta años de duro trabajo!»[11]. El teólogo sostenía que, en realidad, el texto del Nuevo Testamento era firme, pues entre las variantes mencionadas por Mill escasamente había alguna que se relacionara con un artículo de fe o con cuestiones de conducta, y la gran mayoría de las diferencias identificadas no podían presumir de auténticas.

Whitby quizá esperaba que su refutación surtiera efecto sin que nadie tuviera que leerla realmente; su trabajo era un texto denso, ampuloso y carente de atractivo, que durante cien páginas de argumentación minuciosa intentaba exponer su tesis, simplemente, por acumulación.

Esta defensa acaso habría conseguido zanjar la cuestión si no hubiera sido compensada por aquellos que usaron los treinta mil lugares de variación de Mill para aquello que Whitby temía, esto es, para afirmar que no podía confiarse en el texto de las Escrituras debido a su carácter incierto. Entre quienes sostuvieron este punto de vista ocupa un lugar principal el deísta inglés Anthony Collins, amigo y seguidor de John Locke, que en 1713 publicó un panfleto titulado *Discourse on Free Thinking*, una obra típica del pensamiento deísta dieciochesco, en la que se defendía la primacía de la lógica y los hechos sobre la revelación (de la Biblia, por ejemplo) y las historias de milagros. En la segunda sección del texto, que trata de «Cuestiones religiosas», Collins anota, entre una miríada de otras cosas, que incluso el clero cristiano (esto es, Mill) había reconocido, y se había esforzado por demostrar, «la precariedad del

texto de las Escrituras», para referirse a continuación a las treinta mil variantes de Mill.

El panfleto de Collins, que tuvo una amplia difusión y ejerció una gran influencia, incitó numerosas respuestas, muchas de ellas obtusas y enrevesadas y algunas eruditas e indignadas. Posiblemente su efecto más significativo fue que empujó a la contienda a un estudioso que contaba entonces con una enorme reputación internacional, Richard Bentley, el director del Trinity College, de Cambridge. Bentley, recordado por su trabajo sobre autores clásicos como Homero, Horacio y Terencio, escribió una réplica a Whitby y a Collins, que firmó con el seudónimo de *Phileleutherus Lipsiensis* (algo así como «el amante de la libertad de Leipzig», una alusión obvia a la invitación de Collins a pensar libremente). En su réplica, Bentley propuso un argumento que debía resultar evidente, a saber, que el que Mill hubiera identificado tantas variantes no era lo que minaba los fundamentos de la fe protestante, ya que tales variantes existían antes de que éste las hubiera advertido. Mill no las había inventado, simplemente había llamado la atención sobre ellas.

> *Si hemos de creer no sólo a este sabio autor [Collins], sino también a un doctor vuestro aún más sabio [Whitby], [Mill] estuvo trabajando todo ese tiempo para demostrar la precariedad del texto de las Escrituras... Pero ¿qué es lo que ha motivado las protestas e invectivas de vuestro Whitby? El trabajo del estudioso, afirma, ha hecho que todo el texto de la Escritura sea precario, dejando expuesta la Reforma al ataque de los papistas y la religión a merced de los ateos. ¡Dios no lo permita! Nosotros esperamos aún mejores cosas. Es seguro que esas distintas lecturas existían antes en varios ejemplares; el doctor Mill no las inventó ni las fabricó, sólo las puso ante nuestros ojos. Por tanto, si la religión era verdadera antes, aunque existieran esas distintas lecturas, debería seguir siendo verdadera ahora y, por consiguiente, estar a salvo, aunque todo el que quiera pueda verlas. Contad con ello; ninguna verdad, ninguna cuestión de hecho expuesta abiertamente, puede nunca subvertir la religión verdadera*[12].

Bentley, que era un experto en las tradiciones textuales de los clásicos, continuaba señalando que siempre que existen un gran número de manuscritos, es de esperar que haya una multitud de variantes textuales. Si de una obra sólo se conoce un manuscrito, no existen variantes textuales. Sin embargo, una vez que se descubre un segundo manuscrito, es seguro que diferirá del primero en diversos lugares. Con todo, ello no es necesariamente algo malo, pues algunas de estas diferencias pueden revelar en qué partes el primer manuscrito preservó un error. Si se añade un tercer manuscrito, se encontrarán, por supuesto, nuevas variantes, pero también nuevos lugares en los que el texto original se conservó de forma más fiel (esto es, donde los primeros dos manuscritos coincidían en un error). Por tanto, cuantos más manuscritos se descubran, más variantes aparecerán, pero, asimismo, más probable será hallar entre esas lecturas discordantes la que corresponde al texto original. Las treinta mil variantes descubiertas por Mill, en conclusión, no reducían la integridad del Nuevo Testamento, sino que proporcionaban el tipo de información que los especialistas necesitaban para fijar el texto, un texto que estaba más documentado que cualquier otro del mundo antiguo.

Como veremos en el próximo capítulo, la controversia suscitada por la obra de Mill finalmente impulsaría a Bentley a dedicar sus extraordinarias dotes intelectuales al problema de determinar el texto del Nuevo Testamento más antiguo disponible. Sin embargo, antes de proseguir, acaso sea el momento oportuno para hacer una pausa y preguntarnos cuál es la situación actual en relación con el asombroso descubrimiento de Mill de los treinta mil lugares con variaciones en la tradición textual del Nuevo Testamento.

La Situación Actual

Mientras que Mill conoció o examinó aproximadamente un centenar de manuscritos griegos para descubrir sus treinta mil variaciones, en la actualidad conocemos muchos, muchísimos testimonios más. Según el último recuento, se han descubierto y catalogado más de cinco mil setecientos manuscritos griegos del Nuevo Testamento. Esto es cincuenta y siete veces la cantidad que Mill utilizó hacia 1707. Nuestros cinco mil setecientos manuscritos incluyen todo tipo de textos, desde fragmentos minúsculos, del tamaño de una tarjeta de crédito, hasta libros magníficos, preservados íntegramente. Algunos de ellos contienen sólo uno de los libros neotestamentarios; otros contienen una pequeña colección (por ejemplo, los cuatro evangelios o las epístolas de Pablo); unos pocos contienen el Nuevo Testamento en su totalidad[13]. Asimismo, existen muchos manuscritos de las primeras versiones (traducciones) del Nuevo Testamento a otros idiomas antiguos.

Estos manuscritos fueron realizados desde comienzos del siglo II (el pequeño fragmento denominado P 52, que contiene algunos versículos de Juan 18) hasta el siglo XVI[14]. Su tamaño varía enormemente: algunos son copias que caben en una mano, como la copia copta del Evangelio de Mateo, el llamado Códice Scheide, que mide unos 10 x 12 centímetros; otros son copias muy grandes e impresionantes, entre las que destaca el ya mencionado *Codex Sinaiticus*, que mide unos 38 x 34 centímetros, lo que le da una apariencia imponente cuando se abre por completo. Algunos de esos manuscritos fueron copias baratas, realizadas de forma apresurada, y algunos, de hecho, son palimpsestos, esto es, copias realizadas sobre

páginas reutilizadas (una vez borrado el documento original se copió encima el texto del Nuevo Testamento); otros, en cambio, fueron volúmenes lujosísimos, muy costosos de producir, como los escritos con tinta de plata u oro sobre pergaminos teñidos de púrpura.

Por regla general, los especialistas distinguen entre cuatro tipos de manuscritos griegos[15]. (1). Los más antiguos de todos son los papiros, escritos sobre láminas hechas a partir de tallos de papiro, un material de escritura preciado, pero económico y eficiente, utilizado en el mundo antiguo; estos manuscritos provienen desde el siglo II hasta el siglo VII. (2). Los manuscritos unciales o mayúsculos, hechos en pergamino (piel de animal, lo que también se conoce como vitela), que deben su nombre a la letra grande que empleaban, similar a nuestra mayúscula; éstos, en su mayoría, fueron hechos entre el siglo IV y el siglo IX. (3). Los manuscritos cursivos o minúsculos, también hechos en pergamino, pero escritos en una letra pequeña que con frecuencia iba ligada (sin levantar la pluma de la página), en lo que parece el equivalente griego de la caligrafía cursiva; éstos se producen desde el siglo IX en adelante. (4). Los leccionarios, escritos con frecuencia también en letra pequeña, pero que en lugar de contener los libros del Nuevo Testamento, reúnen, en un orden establecido, «lecturas» neotestamentarias para su uso en la iglesia cada semana o festividad (como los que se emplean en la actualidad).

Además de estos manuscritos griegos, conocemos cerca de diez mil manuscritos de la Vulgata latina, por no hablar de las versiones en siríaco, copto, armenio, georgiano antiguo, eslavo eclesiástico y demás (recuérdese que Mill únicamente tuvo acceso a unas cuantas versiones antiguas, a las que sólo podía acceder a partir de sus traducciones al latín). A todo ello hay que sumar los escritos de padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría, Orígenes y Atanasio,

entre los griegos, y Tertuliano, Jerónimo y Agustín, entre los latinos, todos los cuales citan pasajes del Nuevo Testamento, lo que nos permite reconstruir cómo eran los manuscritos (hoy en su mayoría perdidos) que utilizaban.

Con tal cantidad de testimonios, ¿qué podemos decir sobre el número total de variantes conocidas en la actualidad? Los cálculos de los expertos difieren de forma significativa: algunos hablan de unas doscientas mil variantes conocidas, otros de trescientas mil, otros de cuatrocientas mil o más. No lo sabemos con certeza porque, a pesar del impresionante desarrollo de la tecnología informática, nadie ha sido todavía capaz de contarlas todas. Como he tenido ocasión de anotar antes, lo más indicado para hacernos una idea quizá sea plantear la cuestión en términos comparativos: hay más variantes entre nuestros testimonios manuscritos del Nuevo Testamento que palabras en todo el Nuevo Testamento.

Tipos de Cambios en los Manuscritos Conservados

Si tenemos inconvenientes para hablar del *número* total de cambios encontrados en las fuentes que se han conservado hasta nuestra época, ¿qué podemos decir a propósito de los tipos de cambios identificados en estas fuentes? En la actualidad, los estudiosos diferencian por lo general entre los cambios que parecen haber sido realizados de forma

accidental, por equivocación del escriba, y aquellos efectuados de forma intencionada, con algún tipo de premeditación. Los límites entre unos y otros no son, por supuesto, fijos, pero la distinción sigue considerándose apropiada; es posible entender que un escriba omitiera una palabra mientras copiaba un texto (cambio accidental), pero resulta difícil de explicar que los doce versículos finales de Marcos pudieran colarse en el texto en un momento de descuido.

Por tanto, acaso valga la pena terminar este capítulo con unos pocos ejemplos de cada tipo de cambio. Empezaré por mostrar algunas clases de variantes «accidentales».

Cambios accidentales

Como hemos señalado, es indudable que el hecho de que los manuscritos griegos se escribieran todos en *scriptio* continua, básicamente sin puntuación y sin espacios entre las palabras, incrementó las equivocaciones accidentales cometidas por los escribas[16]. Esto significa que algunas palabras con frecuencia se confundían con términos que se escribían de forma similar. Por ejemplo, en 1 Corintios 5:8, Pablo dice a sus lectores que deben participar de Cristo, el cordero pascual, y no alimentarse con «vieja levadura, ni con la levadura de la malicia y del mal». Esta última palabra, mal, se escribe en griego PONÉRAS, lo que la hace muy parecida a la palabra PORNEIAS, que significa «inmoralidad sexual». Es posible que la diferencia de significado no parezca abrumadora, pero no deja de ser llamativo que en un par de manuscritos conservados, Pablo prevenga a los cristianos explícitamente no contra el mal en general, sino contra los vicios sexuales en particular.

El hecho de que en ocasiones los escribas abreviaran ciertas palabras para ahorrar tiempo y espacio facilitaba el

que se cometieran este tipo de errores de escritura. La palabra griega para la conjunción «y», por ejemplo, es KAI, y algunos escribas la abreviaban escribiendo simplemente la letra inicial, K, con una especie de trazo hacia abajo al final para indicar que se trataba de una abreviatura. Otras abreviaturas comunes se referían a lo que los estudiosos denominan los *nomina sacra* (nombres sagrados), un grupo de palabras como *Dios, Cristo, Señor, Jesús* y *Espíritu*, que se abreviaban bien fuera porque aparecían con demasiada frecuencia o porque así se mostraba que se les prestaba especial atención. Estas abreviaturas en ocasiones complicaban el trabajo de los copistas posteriores, que confundían una abreviatura con otra o bien leían un término abreviado como si se tratara de una palabra completa. Así, por ejemplo, en Romanos 12:11, Pablo insta al lector a «servir al Señor». Pero la palabra *Señor*, KURIW, se acostumbraba abreviar como KW (con una línea en la parte superior), letras que algunos de los primeros escribas interpretaron erróneamente como abreviación de KAIRW, que significa «tiempo». Por tanto, en sus manuscritos, Pablo exhorta a sus lectores a «servir al tiempo».

Algo similar ocurre en 1 Corintios 12:13: Pablo señala que en Cristo «hemos sido todos bautizados, para formar no más que un cuerpo» y que igualmente «todos hemos bebido de un solo Espíritu». La palabra *Espíritu* (PNEUMA) se abreviaba en muchos manuscritos como PMA, fórmula que podía confundirse, y fue confundida, con la palabra griega para «bebida» (POMA); por lo que en algunos testimonios Pablo comenta que todos han «bebido de una sola bebida».

Un tipo de error común en los manuscritos griegos se producía cuando dos renglones del texto que se estaba copiando terminaban con las mismas letras o las mismas palabras. En tales casos, el escriba podía copiar el primer renglón en cuestión, y luego, cuando volvía sus ojos a la

página que le servía de modelo, se fijaba, no en las palabras del renglón que acababa de copiar, sino en las *mismas* palabras del renglón *siguiente* y seguía copiando desde allí, omitiendo las palabras o renglones que hubiera entre unas y otras. A este tipo de error se le llama una *parablepsis* (un salto visual) ocasionada por un *homoeoteleuton* (mismo final). A mis estudiantes les enseño que pueden reivindicar su derecho a un título universitario cuando están en condiciones de hablar con propiedad de una *parablepsis* ocasionada por un *homoeoteleuton*.

Podemos ejemplificar cómo ocurre esto con el texto de Lucas 12:8-9, que dice:

> *8 Yo os digo: Por todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios.*
>
> *9 Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios.*

El manuscrito en papiro más antiguo que se conserva del pasaje omite por completo el versículo 9; y no es difícil apreciar cómo se cometió el error. El escriba copió las palabras «ante los ángeles de Dios» del versículo 8, luego volvió su mirada a la página que le servía de modelo, encontró las mismas palabras al final del versículo 9 y dio por sentado que éstas eran las que había acabado de copiar; por tanto, siguió con el versículo 10 y eliminó todo el 9 del manuscrito.

En ciertas ocasiones errores de este tipo pueden ser todavía más desastrosos para el significado del texto. En Juan 17:15, por ejemplo, en su oración a Dios, Jesús dice a propósito de sus seguidores:

> *No te pido que los apartes del mundo, sino que los apartes del Maligno.*

Sin embargo, en uno de los mejores manuscritos que se conservan (el *Codex Vaticanus*, del siglo IV), se omiten las palabras «mundo... del», por lo que Jesús pronuncia un ruego muy poco afortunado: «No te pido que los apartes del Maligno».

En otras ocasiones se producían cambios accidentales no porque las palabras se escribieran de forma similar, sino porque sonaban de forma similar. Esto podía ocurrir, por ejemplo, cuando un escriba copiaba un texto que se le estaba dictando, esto es, cuando alguien se encargaba de leer el manuscrito mientras uno o más copistas se encargaban de pasar las palabras a la copia en la que trabajaban, como ocurría a veces en los *scriptoria* después del siglo IV. Si dos palabras tenían una misma pronunciación, podía ocurrir que el copista escribiera la equivocada sin darse cuenta, en especial si la frase, pese a ser incorrecta, tenía algún sentido. Esto parece haber sucedido, por ejemplo, en Apocalipsis 1:5, donde el autor habla de «el que nos liberó de nuestros pecados». La palabra para «liberó» (LUSANTI) suena exactamente igual que la palabra que significa «lavó» (LOUSANTI), y, por tanto, no debe sorprendemos que en un buen número de manuscritos medievales el autor se refiera a «el que lavó nuestros pecados».

Encontramos otro ejemplo en la Epístola a los Romanos, en la que Pablo declara que «habiendo recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios» (Romanos 5:1). Pero ¿fue eso lo que dijo? En griego, lo que se traduce como «estamos en paz», una afirmación, suena exactamente igual a lo que se traduce como «estemos en paz», una exhortación. Y resulta que en un buen número de manuscritos, entre ellos algunos de los más antiguos, Pablo no sostiene con seguridad que él y sus seguidores están en paz con Dios, sino que insta a todos a buscar esa paz. Éste

es un pasaje en el que los especialistas en crítica textual consideran difícil decidir cuál es la lectura correcta[17].

En otros casos existe muy poca ambigüedad, porque el cambio introducido en el texto, aunque comprensible, resulta absurdo en lugar de tener sentido. Esto ocurre en muchísimas ocasiones, y con frecuencia por las razones que hemos venido señalando. Podemos ver un ejemplo de ello en Juan 5:39, donde Jesús dice a sus adversarios «vosotros investigáis las Escrituras… ellas son las que dan testimonio de mí». En un manuscrito antiguo, el último verbo se cambió por uno que sonaba de forma similar, pero que en este contexto carecía de sentido. En ese manuscrito Jesús dice «vosotros investigáis las Escrituras… ellas son las que están pecando contra mí». Un segundo ejemplo nos lo proporciona el libro del Apocalipsis, donde el profeta tiene una visión del trono de Dios, alrededor del cual ve «un arco iris de aspecto semejante a la esmeralda» (4:3). Debido a un cambio, en algunos de los manuscritos más antiguos se lee que alrededor del trono había, por extraño que parezca, «sacerdotes de aspecto semejante a la esmeralda».

De los miles de errores accidentales introducidos en los manuscritos del Nuevo Testamento, probablemente el más grotesco sea el que recoge un manuscrito cursivo de los cuatro evangelios, producido en el siglo XIV y oficialmente clasificado como el número 109[18]. Su peculiar error se encuentra en Lucas 3, en la sección sobre la genealogía de Jesús. El escriba que copió el texto debió usar como modelo un manuscrito que ofrecía la genealogía en dos columnas. Por alguna razón, en lugar de copiar una columna y después la otra, lo que hizo fue copiarlas como si se tratara de un único párrafo, por lo que los nombres de la genealogía se presentan en completo desorden y la mayoría de las personas mencionadas termina siendo hija del padre equivocado. Peor aún, la segunda columna del texto que el

escriba copiaba no tenía tantos renglones como la primera, por lo que en su versión el padre de la raza humana (esto es, el último personaje mencionado) no es Dios sino un israelita llamado Fares; ¡y Dios mismo aparece en medio del texto como hijo de un hombre llamado Aram!

Cambios intencionados

En cierto sentido, los cambios que hemos estado comentando son los más fáciles de reconocer y eliminar cuando se intenta establecer la forma más antigua del texto neotestamentario. Los cambios intencionados, por su parte, tienden a ser algo más difíciles de identificar. Precisamente porque habiendo sido hechos de forma deliberada, pueden parecer *coherentes*. Y dado que son coherentes, siempre habrá críticos que arguyan que son la opción más coherente, esto es, que no son cambios sino las palabras originales. Éste no es un debate entre los estudiosos que creen que el texto ha sido alterado y quienes piensan que no lo ha sido. Todos los expertos saben que el texto ha sido modificado, y lo único que se discute es cuál constituye una alteración y cuál, por el contrario, puede considerarse la forma más antigua del texto a nuestra disposición. Al respecto, hay ocasiones en las que las opiniones de los estudiosos no coinciden.

Ahora bien, en un número extraordinario de casos, en realidad en la mayoría de ellos, los especialistas suelen ser de la misma opinión. En este punto, quizá lo más conveniente para nosotros sea examinar una muestra de los *tipos* de cambios intencionados que es posible hallar en los manuscritos conservados, ya que ello nos permitirá apreciar las razones que los escribas tenían para introducirlos.

Algunas veces los escribas cambiaban sus textos porque pensaban que contenían un error factual. Esto parece haber

sido lo que ocurrió en el caso del mismísimo comienzo de Marcos, donde el autor introduce su evangelio diciendo: «Conforme está escrito en Isaías el profeta: *Mira, envío mi mensajero delante de ti… enderezad sus sendas*» (Marcos 1:2-3). El problema es que el comienzo de la cita no es en absoluto de Isaías, sino que es una mezcla de un pasaje de Éxodo 23:20 y uno de Malaquías 3:1. Hubo escribas que reconocieron que esto planteaba un problema y optaron por cambiar el texto de manera que dijera: «Conforme está escrito en los profetas». De este modo, el problema con la atribución errónea de la cita desaparecía. No obstante, en la actualidad, hay pocas dudas sobre lo que el autor de Marcos escribió originalmente: la atribución a Isaías aparece en los testimonios más antiguos y de mejor calidad que se conservan.

En otras ocasiones el «error» que el escriba se proponía corregir no era factual, sino interpretativo. Un ejemplo muy conocido de ello lo encontramos en Mateo 24:36, donde Jesús predice el fin de los tiempos y señala que «de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre». A los escribas este pasaje les parecía problemático: ¿Cómo era posible que Jesús, el propio Hijo de Dios, no supiera cuándo iba a llegar el fin? ¿No era acaso omnisapiente? Para resolver este asunto, los escribas decidieron simplemente omitir las palabras «ni el Hijo». Así, los ángeles ignoraban cuándo se produciría la venida, pero no el Hijo de Dios[19].

En otros casos, los escribas cambiaron un pasaje no porque pensaran que contenía un error sino porque querían evitar que se tergiversara. Un ejemplo de esto lo encontramos en Mateo 17:12-13, donde Jesús identifica a Juan el Bautista con Elías, el profeta que había de venir al final de los tiempos:

«Os digo, sin embargo: Elías vino ya, pero no le reconocieron sino que hicieron con él cuanto quisieron. Así también el Hijo del Hombre tendrá que padecer de parte de ellos». Entonces los discípulos comprendieron que se refería a Juan el Bautista.

Este pasaje representaba un problema en potencia porque, en su forma original, podía interpretarse como si afirmara no que Juan el Bautista era Elías, sino que Juan era el Hijo del Hombre. Los escribas sabían muy bien que esto no era así, y por esta razón modificaron el texto para que la frase «los discípulos comprendieron que se refería a Juan el Bautista» apareciera antes de la referencia al Hijo del Hombre.

En ciertas ocasiones, los escribas cambiaban sus textos por razones teológicas más patentes, con el propósito de impedir que pudieran ser utilizados por los «herejes» o para garantizar que dijeran lo que (según los escribas) se suponía que debían decir. Hay numerosos ejemplos de este tipo de cambios y examinaremos algunos de forma más detenida en un capítulo posterior. Por el momento, bastará con comentar un par de ejemplos breves.

En el siglo II había cristianos que estaban convencidos de que la salvación que Cristo había traído era algo absolutamente nuevo, superior a cuanto el mundo hubiera conocido en épocas anteriores y por encima, era evidente, de la religión judía en cuyo seno se había originado el cristianismo. Algunos de estos cristianos llegaron al extremo de sostener que el judaísmo, la antigua fe de los judíos, había sido superada por completo gracias a la aparición de Cristo. Para algunos escribas que defendían estas ideas, la parábola del vino nuevo y los odres viejos resultaba problemática:

Nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos viejos... sino que el vino nuevo debe echarse en pellejos nuevos. Nadie, después de beber el vino añejo, quiere del nuevo porque dice: «El añejo es el bueno» (Lucas 5:37-39).

¿Cómo era posible que Jesús afirmara que lo viejo era mejor que lo nuevo? ¿No era acaso la salvación que él traía superior a cualquier cosa que el judaísmo (o cualquier otra religión) tuviera que ofrecer? Los escribas que consideraban este pasaje desconcertante, prefirieron eliminar la última parte de manera que Jesús no apareciera diciendo en ningún momento que lo viejo era preferible a lo nuevo.

En otras ocasiones los escribas alteraron sus textos para garantizar que su doctrina preferida recibiera el énfasis que se merecía. Esto puede advertirse, por ejemplo, en la sección dedicada a la genealogía de Jesús en el Evangelio de Mateo, que comienza con el padre de los judíos, Abraham, y continúa de padre a hijo hasta llegar a Jesús: «y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado Cristo» (Mateo 1:16). Tal y como está, la genealogía presenta a Jesús como un caso excepcional, ya que no dice que sea «hijo» de José. Sin embargo, para algunos escribas esto no era suficiente, de manera que cambiaron el texto para que se leyera: «y Jacob engendró a José, con quien se prometió la Virgen María que engendró a Jesús, llamado Cristo». Aquí a José ni siquiera se le califica de esposo de María, sino de prometido, mientras que la virginidad de ésta se afirma con claridad, algo importantísimo para muchos de los primeros copistas cristianos.

Ocasionalmente, los escribas modificaban los textos no por razones teológicas sino por motivos litúrgicos. Así, no es de extrañar que el fortalecimiento de la tradición ascética, en los orígenes del cristianismo, haya dado lugar a alteraciones en los textos. Por ejemplo, en Marcos 9, Jesús, tras haber expulsado a un demonio que sus discípulos habían sido incapaces de doblegar, les dice a ellos que «esta clase con nada puede ser arrojada sino con la oración» (Marcos 9:29). Sin embargo, algunos escribas posteriores

creyeron apropiado realizar una adición, de acuerdo con sus propias prácticas, por lo que en sus copias Jesús sostiene que «esta clase con nada puede ser arrojada sino con la oración y el ayuno».

Uno de los cambios litúrgicos más famosos se halla en la versión que Lucas nos ofrece del Padrenuestro. La oración se encuentra también en Mateo, por supuesto, y es su versión, más larga, la que conocen hoy la mayoría de los cristianos[20]. En comparación con ella, es inevitable que la oración recogida en Lucas suene truncada.

> *Padre, santificado sea tu Nombre, venga tu Reino, danos cada día nuestro pan cotidiano, y perdónanos nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y no nos dejes caer en tentación (Lucas 11:2-4).*

Algunos escribas resolvieron el problema añadiendo a la versión abreviada de Lucas las peticiones incluidas en el pasaje equivalente de Mateo 6:9-13 para que se leyera igual que éste:

> *Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre; venga tu Reino, hágase tu Voluntad así en la tierra como en el cielo. Danos cada día nuestro pan cotidiano, y perdónanos nuestros pecados porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal.*

Esta tendencia de los escribas a «armonizar» los pasajes de los evangelios es ubicua. Dondequiera que distintos evangelios cuentan la misma historia, es probable que un escriba u otro hubiera intentado hacer que los relatos estuvieran en perfecta armonía, eliminando las diferencias a golpe de pluma.

En otras ocasiones los escribas actuaron no bajo la influencia de pasajes paralelos, sino de las tradiciones orales que circulaban acerca de Jesús y los relatos que se contaban sobre él. Ya hemos visto casos importantes de interpolaciones de este tipo cuando nos referimos al

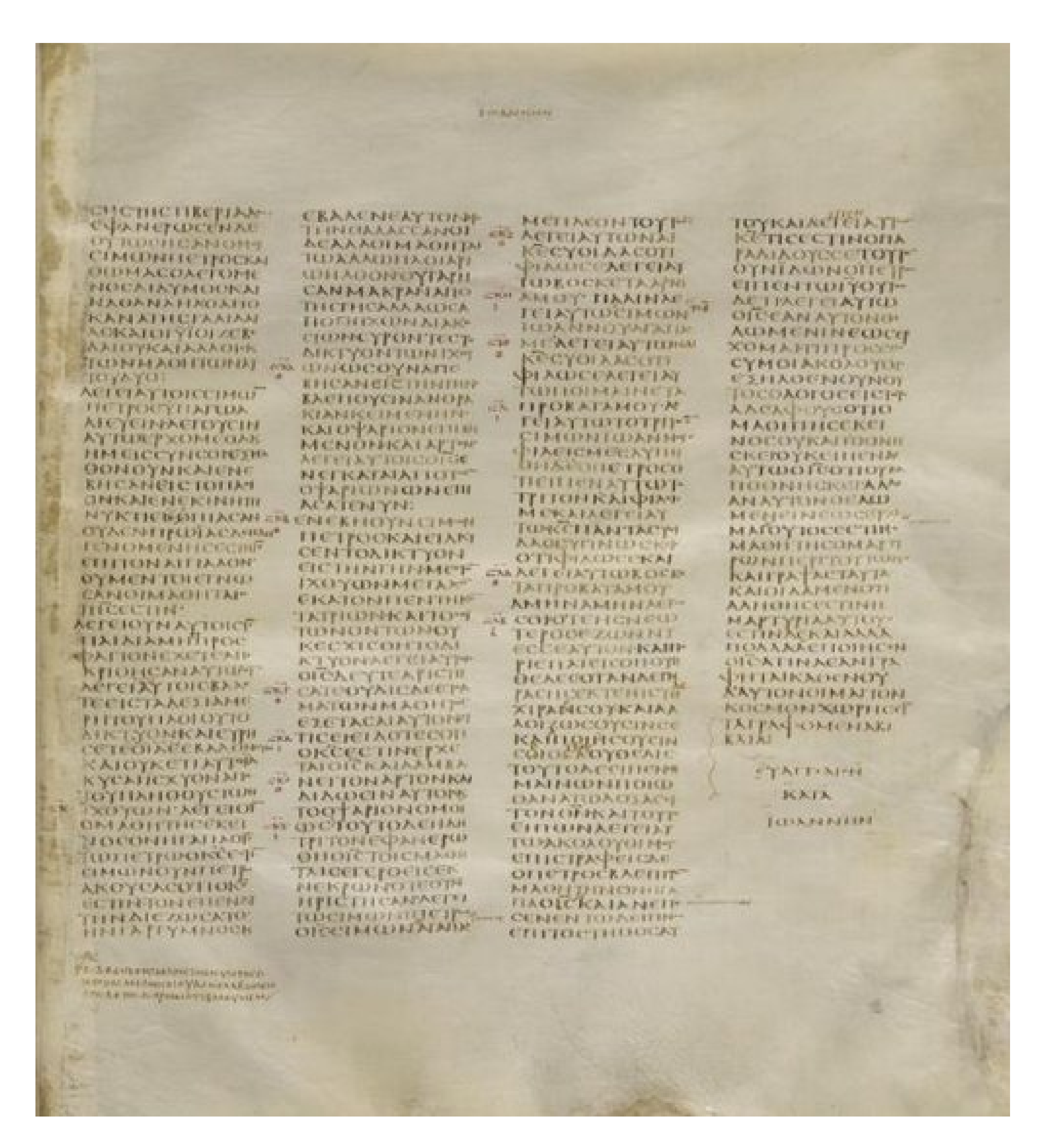
episodio de la mujer adúltera y los doce versículos finales del Evangelio de Marcos. En ejemplos más breves también es posible apreciar cómo las tradiciones orales afectaron la transmisión del texto de los evangelios. Un caso destacado es el memorable relato de Juan 5 sobre la curación de un inválido en la piscina de Betesda. Al comienzo de la historia se nos dice que una multitud de enfermos, inválidos, ciegos, cojos y paralíticos, esperaban junto a la piscina, y que Jesús decide curar a un hombre que llevaba treinta y ocho años esperando que las aguas le sanaran. Cuando Jesús le pregunta al hombre si quiere curarse, éste responde que no hay nadie que le meta en la piscina, por lo que, «cuando el agua se agita», siempre hay alguien que consigue adelantársele.

En los mejores de nuestros manuscritos más antiguos no se explica por qué este hombre quiere entrar en la piscina cuando el agua se agita, pero la tradición oral proporcionó una solución a esta carencia en una adición a los versículos 3 y 4 del capítulo que recogen muchos manuscritos más tardíos. Allí se nos dice que «un ángel descendía en ocasiones a la piscina y agitaba el agua, y el primero que entraba a la piscina después de que las aguas se hubieran agitado se curaba[21]». Un toque simpático a una historia que ya era intrigante de por sí.

Conclusión

Podríamos continuar hablando indefinidamente de los lugares específicos en que los textos del Nuevo Testamento sufrieron cambios accidentales o intencionados. Como he explicado, los ejemplos no se cuentan por cientos, sino por miles. No obstante, los reseñados en las páginas precedentes son suficientes para transmitir mi argumento general: hay montones de diferencias entre los manuscritos que se conservan del Nuevo Testamento, diferencias creadas por los escribas encargados de reproducir los que, consideraban, eran sus textos sagrados. En los primeros siglos del cristianismo, los copistas eran aficionados y, como tales, eran más propensos a alterar el texto que copiaban (o a cometer errores accidentales) que los escribas profesionales que, desde el siglo IV, se encargaron de esta labor.

Es importante conocer qué tipos de cambios, tanto accidentales como intencionados, eran susceptibles de cometer los escribas, porque de ese modo es mucho más fácil reconocerlos, lo que nos permite eliminar parte del trabajo conjetural que conlleva cualquier intento de determinar qué versión de un texto es una alteración y cuál es la forma más antigua que se conserva. Al respecto, también es importante conocer los métodos que los estudiosos modernos han diseñado para tomar este tipo de decisiones. En el próximo capítulo repasaremos parte de la historia de la disciplina, desde la época de John Mill hasta el presente, para conocer los métodos que se han desarrollado con el fin de reconstruir el texto del Nuevo Testamento y reconocer las distintas formas en que cambió durante su proceso de transmisión.



La última página del Evangelio de Juan del famoso *Codex Sinaiticus* (siglo IV), encontrado por el Dr. Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí.

4

La Búsqueda de los Orígenes:

Métodos y Descubrimientos

Como hemos visto, mucho antes de que Mill publicara su edición del texto griego del Nuevo Testamento, en la que anotaba los treinta mil lugares de variación que había encontrado en los testimonios conservados, unos (pocos) estudiosos habían reconocido que el texto neotestamentario planteaba problemas. Ya en el siglo II Celso, el crítico pagano del cristianismo, había sostenido que los cristianos cambiaban el texto a voluntad, como si hubieran estado bebiendo; Orígenes, su adversario del siglo III, se había referido al «gran» número de diferencias entre los manuscritos de los evangelios; más de un siglo después, el papa Dámaso estaba tan preocupado por la variedad de las versiones latinas en circulación que había encargado a Jerónimo que realizara una traducción estándar; y el propio Jerónimo había tenido que comparar numerosas copias del texto, tanto en latín como en griego, y decidir qué era lo que habían escrito los autores originales.

La cuestión permaneció latente a lo largo de la Edad Media y siguió así hasta el siglo XVII, cuando Mill y otros investigadores comenzaron a estudiarla seriamente[1]. Mientras Mill se dedicaba a compilar la información que utilizaría en su edición de 1707 que, como hemos comentado, sería un verdadero hito de la crítica textual, otro investigador estaba también trabajando con esfuerzo y perseverancia en el problema que planteaba el texto del Nuevo Testamento; este estudioso, sin embargo, no era inglés, sino francés, y no era protestante, sino católico. Y además, su punto de vista era, precisamente, el que muchos protestantes ingleses temían ver aparecer como consecuencia del análisis atento del texto del Nuevo Testamento, a saber, que la enorme cantidad de variantes recogidas por la tradición demostraba que la fe cristiana no podía fundarse exclusivamente en las Escrituras (la doctrina de la *sola scriptura* defendida por la reforma protestante). En lugar de ello, según esta opinión, los católicos debían estar en lo cierto al sostener que la fe necesitaba de la tradición apostólica preservada por la Iglesia (católica). El autor francés que desarrolló estas ideas en una serie de publicaciones significativas fue Richard Simón (1638-1712).

RICHARD SIMÓN

Aunque Simón era principalmente experto en hebreo, no sólo estudió la tradición textual del Antiguo Testamento sino también la del Nuevo. Su magistral obra, *Historia crítica del*

texto del Nuevo Testamento, apareció en 1689, mientras Mill todavía estaba consagrado a descubrir variantes en la tradición textual; de hecho, el estudioso inglés tuvo acceso a este trabajo, y en la exposición introductoria a su edición de 1707, reconoce su erudición así como el valor que tuvo para su propia investigación, si bien no deja de manifestar su desacuerdo con las conclusiones teológicas del francés.

El libro de Simón no se dedicaba a descubrir todas las variantes disponibles, sino a discutir las diferencias textuales en la tradición con el objetivo de mostrar que el texto era incierto en determinados lugares y defender, en ocasiones, la superioridad de la Biblia latina, que los teólogos católicos todavía consideraban el texto autorizado de las Escrituras. Simón demuestra estar muy familiarizado con los problemas que plantea el texto; y, por ejemplo, discute con detenimiento muchos de los pasajes que hemos comentado en anteriores capítulos, como el episodio de la mujer adúltera, los últimos doce versículos de Marcos y el *Comma Joanneum* (que afirma explícitamente la doctrina de la Trinidad). A lo largo de su exposición, se esfuerza por mostrar que fue Jerónimo quien proporcionó a la Iglesia un texto que pudiera ser usado como base para la reflexión teológica. Como sostiene en el prefacio a la primera parte de su obra:

> *Al corregir y revisar las antiguas copias latinas, según las reglas críticas más estrictas, San Jerónimo le ha prestado un enorme servicio a la Iglesia. Esto es lo que nos proponemos demostrar en esta obra, así como el hecho de que los ejemplares griegos del Nuevo Testamento más antiguos no son los mejores, pues son compatibles con aquellas copias latinas que san Jerónimo halló tan degeneradas que había sido necesario alterarlas*[2].

Éste es, en el fondo, un argumento muy perspicaz, y volveremos a toparnos con él: los manuscritos griegos más antiguos no son fiables porque éstos son, precisamente, las

copias degeneradas que Jerónimo había tenido que revisar con el objetivo de establecer el texto superior; aunque sean los manuscritos más antiguos que se conservan, las copias griegas producidas antes de la época de Jerónimo no son una fuente en la que se pueda confiar.

Pese a su perspicacia, el argumento nunca logró ganarse el apoyo de la mayoría de los críticos textuales. En realidad, era simplemente una declaración de que no se puede confiar en los manuscritos más antiguos que se conservan, pero sí en la revisión de esos manuscritos. Sin embargo, cabía preguntarse en qué se basó Jerónimo para fundamentar su revisión del texto, y la respuesta es evidente: en fuentes manuscritas previas. En conclusión: incluso Jerónimo tuvo que fiarse de los testimonios textuales más antiguos. Negarnos a hacer lo mismo sería dar un paso atrás de proporciones gigantescas, a pesar incluso de la diversidad de la tradición textual durante los primeros siglos cristianos.

En cualquier caso, al desarrollar su argumento, Simón sostuvo que todos los manuscritos, y en especial los griegos, contienen alteraciones textuales (aquí nos topamos de nuevo con la polémica de la Iglesia «verdadera» contra los «cismáticos griegos»).

No existe en la actualidad ninguna copia del Nuevo Testamento, bien sea en griego, latín, siríaco o árabe, que pueda ser considerada auténtica, pues no existe ninguna, sea cual sea la lengua en la que esté escrita, que se encuentre absolutamente libre de adiciones. Podría agregar además que los escribas griegos se tomaron grandes libertades al componer sus copias, como se demostrará en otro lugar[3].

Que tales observaciones se inspiraban en el orden del día teológico que Simón quería promover resulta claro a lo largo

de su extenso tratado. En un momento formula la siguiente pregunta retórica:

> *¿Es posible… que Dios haya dado a su Iglesia libros para que le sirvan de guía y haya, al mismo tiempo, permitido que primeros originales de esos libros se perdieran prácticamente desde los comienzos mismos de la religión cristiana*[4]*?*

Su respuesta, por supuesto, es negativa. Las Escrituras constituyen uno de los cimientos de la fe, pero, en última instancia, lo que cuenta no son los libros (ya que, después de todo, han cambiado con el paso del tiempo) sino la interpretación de esos libros, consignada en la tradición apostólica transmitida por la Iglesia (católica).

Aunque las Escrituras son una guía segura en la que nuestra fe se funda, esta guía no es suficiente por sí misma; es necesario conocer, además de ella, cuáles son las tradiciones apostólicas; y no tenemos otro modo de aprenderlas que a través de las iglesias apostólicas, que han preservado el verdadero sentido de las Escrituras[5].

Las conclusiones antiprotestantes de Simón resultan todavía más claras en algunos de sus otros escritos. Por ejemplo, en una obra sobre los «principales comentaristas del Nuevo Testamento», se muestra directo al declarar:

> *Los grandes cambios que han tenido lugar en los manuscritos de la Biblia… desde que los primeros originales se perdieron, destruyen por completo la doctrina de los protestantes… que sólo consultan estos mismos manuscritos de la Biblia en la forma que tienen en la actualidad. Si la verdad de la religión no ha sobrevivido en la Iglesia, tampoco hay garantía de que pueda hallarse hoy en libros que han sufrido tantísimos cambios y en los que tantas cuestiones dependen del arbitrio de los copistas*[6]*.*

Este ataque a la concepción de las Escrituras que defendían los protestantes era intelectualmente riguroso, y en los salones de la academia fue tomado muy en serio. Una vez apareció la edición de Mill, en 1707, la naturaleza de su

material impulsó a los eruditos protestantes dedicados al estudio de la Biblia a reconsiderar y defender su forma de entender la fe. Como es evidente, no podían sencillamente renunciar al principio de la *sola scriptura*. Para ellos, las palabras de la Biblia continuaban transmitiendo la palabra de Dios. La cuestión era cómo se debía lidiar con el inconveniente de que no sabemos cuáles eran esas palabras. Una solución fue desarrollar métodos de crítica textual que permitieran a los estudiosos modernos reconstruir las palabras originales, de tal manera que los fundamentos de la fe volvieran a ser firmes. Fue esta prioridad teológica la que animó buena parte de los esfuerzos emprendidos, principalmente en Inglaterra y Alemania, con el propósito de idear métodos adecuados y confiables para reconstruir las palabras originales del Nuevo Testamento a partir de las numerosas copias plagadas de errores que se habían conservado hasta la época moderna.

Richard Bentley

Como hemos visto en el capítulo anterior, el director del Trinity College, Richard Bentley, un erudito especializado en el estudio de los clásicos, decidió aplicar sus famosas dotes intelectuales a los problemas de la tradición textual del Nuevo Testamento. Lo animaban las reacciones negativas que había suscitado la publicación de la edición de Mill, con su enorme colección de variantes entre los distintos manuscritos[7]. Su respuesta al deísta Collins, *Remarks upon*

a Late Discourse of Free Thinking, sería muy popular y tuvo ocho ediciones en su época. Su argumento fundamental consistía en que el hecho de que existieran treinta mil variantes en el texto griego del Nuevo Testamento no era demasiado, ya que de una tradición textual con tal abundancia de material era de esperarse muchas más, y que a Mill no se le podía acusar de haber minado la verdad de la religión cristiana pues lo único que había hecho era documentar esas variantes, no inventarlas.

Al final, él mismo terminaría interesándose por el estudio de la tradición textual del Nuevo Testamento. Una vez examinó la cuestión, concluyó que estaba en condiciones de realizar progresos significativos y contribuir a fijar el texto original en la mayoría de los lugares en los que existían variantes textuales. En 1716, en una carta dirigida a un benefactor, el arzobispo Wake, formuló la premisa de una nueva edición del texto griego del Nuevo Testamento al declarar que, mediante un cuidadoso análisis, sería capaz de devolverlo al estado en que se encontraba en la época del concilio de Nicea (principios del siglo IV), que habría sido la forma promulgada por el mayor estudioso del texto en la Antigüedad, Orígenes, muchos siglos antes de que (según Bentley creía) aparecieran las variaciones textuales que habían corrompido la tradición.

Bentley nunca fue un individuo inclinado a la falsa modestia. Como asegura en esta carta:

> *Considero que soy capaz (lo que algunos creen imposible) de ofrecer una edición del Testamento griego exactamente como era en los mejores ejemplares disponibles en la época del concilio de Nicea; de manera que no habrá una veintena de palabras, ni siquiera de partículas, diferentes… así, ese libro que para las autoridades actuales es el más incierto, podrá dar testimonio de certeza por encima de todos los demás libros y acabar de un solo golpe con todas las lecciones distintas [esto es, las diferentes lecturas] de ahora en adelante*[8].

El método ideado por Bentley fue bastante directo. Había optado por cotejar el texto del manuscrito griego del Nuevo Testamento más importante que se conservaba en Inglaterra, el *Codex Alexandrinus*, de principios del siglo V, con las copias más antiguas de la Vulgata latina. Al hacerlo, descubrió que había un extraordinario número de puntos de encuentro en las lecturas propuestas por estos testimonios, que coincidían una y otra vez entre sí, pero no con el grueso de los manuscritos griegos producidos en la Edad Media. Las coincidencias se manifestaban incluso en cuestiones tales como el orden de las palabras, allí donde los distintos manuscritos diferían. Bentley, por tanto, estaba convencido de que podía editar tanto la Vulgata latina como el texto griego del Nuevo Testamento para reconstruir las formas más antiguas de ambos, de manera que apenas hubiera dudas sobre cuál era la redacción original de cada uno. De este modo, lecturas investidas de autoridad textual volverían prácticamente irrelevantes los treinta mil lugares en los que Mill había advertido variaciones. La lógica que sustentaba este método era simple: si de verdad Jerónimo había usado los mejores manuscritos griegos disponibles para realizar la edición de su texto, entonces era posible que comparando los manuscritos más antiguos de la Vulgata (para establecer el texto original de Jerónimo) con los manuscritos griegos más antiguos (para establecer cuáles había usado Jerónimo) se consiguiera determinar cómo eran los mejores textos de la época de Jerónimo, con lo que se lograría salvar más de mil años de transmisión textual durante los cuales el texto había sido modificado en repetidas ocasiones. Además, dado que el texto de Jerónimo debía de haber sido el de su predecesor, Orígenes, se podría afirmar que éste era el mejor texto disponible en los primeros siglos del cristianismo.

Y de este modo, Bentley llegaba a la que consideraba la conclusión ineluctable:

> *Al eliminar dos mil errores de la Vulgata del papa y otros tantos de la del papa protestante Stephens [esto es, la edición de Stephanus, el T. R.] puedo realizar una edición de cada uno en columnas paralelas, sin usar ningún libro que tenga menos de novecientos años, que coincidirán con exactitud palabra por palabra y, lo que primero me dejó asombrado, orden por orden, con lo que no habrá dos duplicados ni dos copias de un contrato que coincidan mejor*[9].

Que dedicara aún más tiempo a cotejar manuscritos y examinar las colaciones de otros investigadores sólo contribuyó a aumentar la confianza de Bentley en su capacidad para realizar esta labor, realizarla bien y de una vez y para siempre. En 1720 publicó un panfleto titulado *Proposals for Printing* con el objetivo de conseguir un determinado número de suscriptores que contríbuyeran a la financiación que requería su proyecto. En el panfleto, exponía su método para la reconstrucción del texto y defendía que el grado de exactitud era incomparable.

> *El autor cree que ha encontrado (excepto en unos pocos pasajes), el ejemplar auténtico de Orígenes… Y está seguro de que los manuscritos griego y latino, al respaldarse mutuamente, permiten fijar el texto original hasta el más mínimo detalle, como no puede hacerse en la actualidad con ningún autor clásico; y que a partir del laberinto de treinta mil lecturas diferentes que pueblan las páginas de las mejores ediciones con las que contamos, todas con igual crédito para indignación de muchas personas buenas, esta clave nos guía y libera de tal modo, que de tantos miles apenas quedarán unas doscientas que merezcan una mínima consideración*[10].

Reducir las treinta mil variantes significativas de Mill a no más de doscientas era, es evidente, un gran progreso. Sin embargo, no todos estaban convencidos de que Bentley pudiera conseguir lo que se proponía, y alguien atacó al estudioso en un opúsculo anónimo escrito en respuesta a sus *Proposals* (ésta era una época de polemistas y panfletistas). El adversario de Bentley discutía su panfleto

párrafo por párrafo y le acusaba de no contar «con el talento ni los materiales adecuados para la obra que había emprendido[11]».

Como podemos imaginar, Bentley consideró que esto era una afrenta tremenda a su enorme talento (el que él mismo se atribuía) y respondió en consecuencia. Por desgracia, se equivocó al identificar a su oponente, que no era, como él pensaba, John Colbatch, sino un erudito de Cambridge llamado Conyers Middleton, y escribió una virulenta réplica contra el primero en la que le dedicaba toda clase de epítetos ofensivos. En esta época de controversias sutiles, ojear panfletos así de mordaces es maravilloso, pues entonces los agravios personales no eran en absoluto algo que hubiera que responder con sutileza. Bentley comentó: «No necesitamos pasar de este párrafo para hallar un ejemplo más grande de malicia e insolencia que un escritorzuelo salido de las sombras haya osado entregar al papel[12]». Y, a lo largo de su réplica, dedicaba a Colbatch (que no tenía ninguna relación con el panfleto en discusión) una selección de insultos bastante gráficos: palurdo, insecto, gusano, larva, alimaña, rata roñosa, perro gruñón, ladrón ignorante, embaucador[13]. ¡Ah, los viejos tiempos!

Como era lógico, una vez que Bentley se enteró de la auténtica identidad de su oponente se sintió algo avergonzado por haber llamado a la puerta equivocada, pero continuó defendiendo su proyecto, y ambos bandos se lanzaron más de una andanada en el intercambio. El hecho de que Bentley se viera involucrado en esta defensa entorpeció, por supuesto, el desarrollo de su trabajo, que se vio obstaculizado también por otros factores, como la pesada carga que suponían las obligaciones relacionadas con la gestión del Trinity College, sus otros proyectos de escritura y ciertos contratiempos desalentadores, entre ellos, la imposibilidad de obtener una exención fiscal que le

permitiera ahorrarse los impuestos de importación del papel que quería usar para su edición. Al final, su propuesta para imprimir el texto griego del Nuevo Testamento, no a partir de manuscritos tardíos y corruptos (como los usados para establecer el *Textus Receptus*), sino de la forma textual más antigua que fuera posible establecer, nunca se hizo realidad. Tras su muerte, su sobrino se vio obligado a devolver las sumas que había conseguido reunir a través de las suscripciones, y todo el proyecto concluyó ahí.

JOHANN ALBRECHT BENGEL

Los problemas textuales planteados por el Nuevo Testamento mantenían ocupados a los estudiosos de la Biblia más destacados de la época en los principales países de la cristiandad europea, tanto en Francia (Simón) como en Inglaterra (Mill, Bentley) y, ahora, Alemania. Johann Albrecht Bengel (1687-1752) era un piadoso pastor y profesor luterano que en una época muy temprana de su vida se había sentido profundamente perturbado por la presencia de tantísimas variantes textuales en la tradición manuscrita del Nuevo Testamento, y a quien la publicación de la edición de Mill y sus treinta mil variantes, cuando tenía apenas veinte años, había confundido de forma particular. Su fe estaba fundada en las palabras de las Escrituras, con lo cual este descubrimiento constituía un trascendental desafío para sus creencias. Si la autenticidad de esas palabras era incierta, ¿qué podía decirse de la fe basada en ellas?

Bengel dedicó buena parte de su carrera académica a trabajar en este problema y, como veremos, en su deseo de encontrar un modo de resolverlo consiguió realizar progresos significativos en este ámbito de investigación. No obstante, quizá debamos antes comentar brevemente la perspectiva desde la que este investigador se acercaba a la Biblia[14].

Las convicciones religiosas de Bengel permeaban su vida y su pensamiento. Es posible apreciar la gravedad que caracterizaba su enfoque de la fe en el título de la conferencia inaugural que pronunció al ser nombrado tutor júnior del seminario teológico de Denkendorf: «*De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis*» (La búsqueda diligente de la piedad es el método más seguro para alcanzar una erudición auténtica).

Bengel era un intérprete del texto bíblico de formación clásica. Era extremadamente meticuloso y acaso sea más famoso como comentarista: escribió notas amplísimas sobre todos los libros del Nuevo Testamento, en las que exploró con detenimiento cuestiones gramaticales, históricas e interpretativas, en exposiciones claras y persuasivas que aún hoy son dignas de atención. En el núcleo de su labor exegética subyace una profunda confianza en las palabras de las Escrituras. Esta confianza tenía tales dimensiones que llevó a Bengel por caminos que en la actualidad podrían parecemos algo extravagantes. Dado que pensaba que todas las palabras de las Escrituras era inspiradas (incluidas las de los profetas y las del libro del Apocalipsis), el estudioso llegó a convencerse de que la participación de Dios en los asuntos humanos estaba cerca de alcanzar su clímax y de que las profecías bíblicas señalaban que su propia generación estaba viviendo próxima al fin de los tiempos. De hecho, creía saber cuándo tendría lugar el fin, a saber, en 1836, al cabo de un siglo, aproximadamente.

Bengel no se dejó disuadir por versículos como el de Mateo 24:36 citado en el capítulo anterior: «de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre». Siendo un intérprete cuidadoso, señaló que en este pasaje Jesús hablaba en presente: en su propia época, Jesús sólo podía decir que «nadie sabe nada», pero ello no significaba que en épocas posteriores nadie fuera a saberlo tampoco. De hecho, a través del estudio de las profecías bíblicas, los cristianos podían averiguarlo. El papado era el Anticristo, era posible que los masones representaran al falso «profeta» del Apocalipsis y faltaba un siglo para la llegada del fin (Bengel escribía en la década de 1730).

> *La Gran Tribulación, que según anticipaba la Iglesia primitiva desencadenaría el futuro Anticristo, no ha llegado, pero está muy cerca; pues las predicciones del Apocalipsis, desde el décimo capítulo hasta el decimocuarto, han estado cumpliéndose por muchos siglos; y la cuestión principal se advierte cada vez con mayor y mayor claridad, a saber, que en el lapso de otros cien años tendrá lugar el gran cambio de todas las cosas que se espera… Con todo, queda lo demás, en especial el gran final, que preveo ocurrirá en 1836*[15].

Es claro que quienes predicen la llegada del juicio final en nuestra propia época (como Hal Lindsey, el autor de *The Late Great Planet Earth*, y Tim LaHaye, coautor de la serie *Left Behind*) tuvieron predecesores, y es claro que tendrán sucesores: es una historia de nunca acabar.

Las curiosas interpretaciones que Bengel proponía de las profecías bíblicas nos interesan en este capítulo porque éstas dependían de que se conocieran las palabras precisas de las Escrituras. Si el número del Anticristo no era en realidad 666 sino, por decir algo, 616, la diferencia sería significativa. Dado que las palabras son importantes, también lo es tener las palabras correctas. Por este motivo Bengel dedicó gran parte de sus investigaciones a explorar

las miles de variantes presentes en los manuscritos del Nuevo Testamento, y en su afán por superar las alteraciones introducidas por escribas tardíos realizó varios progresos metodológicos de gran valor.

El primero de estos progresos fue un criterio que concibió para determinar cuál era el texto original allí donde la redacción estaba en duda, criterio que, más o menos, resume su acercamiento al problema. Antes de él, los estudiosos como Simón y Bentley habían empleado diversos criterios para la evaluación de lecturas diferentes. Otros, a los que no nos hemos referido aquí, propusieron extensos listados de criterios que, consideraban, podían resultar útiles. Después de estudiar intensamente la cuestión (Bengel todo lo estudiaba intensamente), el erudito alemán descubrió que era posible compendiar la mayoría de los criterios propuestos en una simple frase de cuatro palabras: «*Proclivi scriptioni praestat ardua*», la lectura más difícil es preferible a la más fácil. La lógica de esta idea es la siguiente: cuando los escribas cambiaron los textos que copiaban, lo más probable es que su intención fuera mejorarlos. Si veían lo que consideraban era un error, lo corregían; si encontraban dos relatos de la misma historia contados de manera diferente, procuraban armonizarlos; si se topaban con un texto que parecía estar en desacuerdo con sus opiniones teológicas, lo alteraban. En cada caso, para determinar qué decía el texto más antiguo (o incluso el texto «original») debía darse preferencia no a la lectura que corrige el error, armoniza los relatos o mejora su teología, sino a la opuesta, es decir, la que resultaba «más ardua» de explicar. Siempre ha de darse preferencia a la lectura más difícil[16]

El otro progreso realizado por Bengel se relaciona no tanto con la abundancia de lecturas a nuestra disposición como con la abundancia de documentos que las contienen.

El investigador advirtió que los documentos copiados se parecen sobre todo al ejemplar que les sirvió de modelo y a las demás copias realizadas a partir de él. Ciertos manuscritos se parecen más entre sí de lo que se parecen a otros. Por tanto, era posible ordenar todos los testimonios conservados en una especie de relación genealógica, en la que se establecieran grupos de documentos más emparentados entre sí que en relación a otros documentos. Esto es algo útil de saber, porque, en teoría, debería poderse crear una especie de árbol genealógico y rastrear el linaje de los distintos documentos hasta su fuente. Algo similar a encontrar un ancestro común entre nosotros y alguien que tiene nuestro mismo apellido.

Más adelante veremos con mayor detalle cómo la agrupación de testimonios en familias evolucionó hasta convertirse en un principio metodológico más formal que ayuda a la crítica textual al establecimiento del texto original. Por el momento, basta con señalar que Bengel tiene el mérito de haber sido el primero a quien se le ocurrió la idea. En 1734 publicó su gran edición del texto griego del Nuevo Testamento, que reproducía en general el Textus Receptus, pero en la que indicaba aquellos lugares para los que creía haber descubierto mejores lecturas del texto.

JOHANN J. WETTSTEIN

Una de la figuras más polémicas entre los especialistas en estudios bíblicos del siglo XVIII fue J. J. Wettstein (1693-1754).

El problema que planteaba el texto del Nuevo Testamento y sus múltiples variaciones captó la atención de Wettstein desde temprana edad, y se convirtió en tema de sus primeros estudios. Un día después de haber cumplido veinte años, el 17 de marzo de 1713, presentó una tesis en la Universidad de Basilea sobre «La variedad de lecturas en el texto del Nuevo Testamento». Entre otras cosas, Wettstein, que era protestante, sostenía que esa variedad de interpretaciones «no disminuía la fiabilidad o integridad de las Escrituras». La razón: Dios ha «entregado este libro al mundo una vez y para siempre como un instrumento para la perfección del carácter humano. Contiene todo lo que es necesario para la salvación tanto en términos de creencias como de conducta». Por tanto, aunque las distintas variantes quizá afectaran aspectos de las Escrituras de menor importancia, el mensaje básico permanecía intacto sin importar qué lectura se prefiriera[17].

En 1715 Wettstein viajó a Inglaterra (como parte de una gira literaria) y consiguió tener acceso al *Codex Alexandrinus*, un manuscrito que ya tuvimos ocasión de mencionar en relación a Bentley. Al examinarlo, hubo una parte del texto que llamó la atención de Wettstein en particular: uno de esos detalles minúsculos con implicaciones enormes. Se trataba de un pasaje clave de la Primera Epístola a Timoteo.

El pasaje en cuestión, 1 Timoteo 3:16, había sido durante mucho tiempo empleado por los defensores de la teología ortodoxa para respaldar la tesis de que en el Nuevo Testamento se llama Dios a Jesús, pues el texto, en la mayoría de los manuscritos, se refiere a Cristo como «Dios manifestado en la carne, justificado en el Espíritu». Como indiqué en el capítulo anterior, la mayoría de los manuscritos abreviaban los nombres sagrados (los denominados *nomina sacra*) y eso ocurría en este caso: la

palabra griega para Dios (ΘΣ) se abreviaba usando dos letras, zeta y sigma (ΘΣ), con una línea trazada en la parte superior para indicar que se trataba de una abreviatura. Pues bien, lo que Wettstein advirtió al examinar el *Codex Alexandrinus* fue que la línea de la parte superior se había trazado con una tinta diferente a la de las palabras que la rodeaban y, por tanto, que parecía deberse a una mano posterior (esto es, a la intervención de otro escriba tiempo después). Además, la línea horizontal en medio de la primera letra, Θ, no era en realidad parte de la letra sino una línea que había pasado desde el otro lado del viejo pergamino. En otras palabras, en lugar de ser una abreviatura (zeta, sigma) de «Dios» (ΘΣ), la palabra se componía en realidad de una ómicron y una sigma (ΘΣ) y significaba algo completamente diferente: «quien». La versión original de este manuscrito no hablaba de Cristo como «Dios manifestado en la carne» sino de Cristo «quien ha sido manifestado en la carne». Según el testimonio ofrecido por el *Codex Alexandrinus*, a Cristo no se le llama explícitamente Dios en este pasaje.

Wettstein prosiguió con sus investigaciones y, a medida que avanzaba, fue descubriendo que otros pasajes que solían usarse para afirmar la doctrina de la divinidad de Cristo también contenían en realidad problemas textuales; en muchos casos, cuando estos problemas se resuelven desde la perspectiva de la crítica textual las referencias a la divinidad de Jesús desaparecen. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se prescinde del famoso *Comma Johanneum* (1 Juan 5:7-8). Y lo mismo sucede en un pasaje de Hechos 20:28 en el que muchos manuscritos hablaban de «la Iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre». Aquí parece llamarse a Jesús Dios, pero en el Codex Alexandrinus y en algunos otros manuscritos, el texto se refiere en cambio a «la Iglesia del Señor, que él se adquirió

con su propia sangre»: a Jesús se le denomina el Señor, pero no se le identifica de forma explícita con Dios.

Atento a estas dificultades, Wettstein empezó a reconsiderar seriamente sus convicciones teológicas y se volvió receptivo al problema de que el Nuevo Testamento rara vez llama Dios a Jesús, si es que en verdad lo hace. Asimismo, comenzó a enfadarse con sus colegas pastores y maestros de Basilea, su ciudad natal, que en ocasiones confundían el lenguaje para hablar de Dios y de Cristo, por ejemplo, al referirse al Hijo de Dios como si fuera el Padre, o al dirigirse a Dios Padre en la oración aludiendo a «sus heridas sagradas». Wettstein pensaba que era necesario ser más precisos al hablar de uno y otro, pues el Padre y el Hijo no eran la misma persona.

Su énfasis en estas cuestiones empezó a despertar sospechas entre sus colegas; sospechas que se vieron confirmadas en 1730, cuando el erudito publicó una exposición sobre los problemas del texto griego del Nuevo Testamento como adelanto a la nueva edición que estaba preparando. Entre los pasajes usados como ejemplos en su estudio se encontraban algunos de los textos objeto de debate que los teólogos habían usado para establecer la base bíblica de la divinidad de Cristo. Según el estudioso suizo, en realidad esos textos había sido alterados precisamente para introducir esa perspectiva, pues no era posible usar los textos originales para apoyarla.

Esto escandalizó bastante a sus colegas, muchos de los cuales se convirtieron en sus adversarios y solicitaron al ayuntamiento de Basilea que no se le autorizara a publicar su edición del Nuevo Testamento, a la que calificaban de «obra inútil, innecesaria e incluso peligrosa»; en su opinión, el investigador estaba «predicando contenidos heterodoxos, afirmando en sus clases cosas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia reformada y preparando la impresión de una

versión del Nuevo Testamento griego en la que aparecerán innovaciones sospechosas de socinianismo [una doctrina que negaba la divinidad de Cristo[18]]». Se le llamó a rendir cuentas de sus puntos de vista ante el consejo universitario, el cual concluyó que Wettstein defendía ideas «racionalistas» que negaban la inspiración plenaria de las Escrituras, así como la existencia del diablo y los demonios, y que su principal interés eran los pasajes oscuros del texto bíblico.

Después de que se le retirara del diaconato cristiano y se le obligara a abandonar la ciudad, Wettstein estableció su residencia en Ámsterdam, donde continuó con su obra. Posteriormente declararía que toda esta controversia había retrasado veinte años la publicación de su texto griego del Nuevo Testamento (1751-1752).

En cualquier caso, esta edición fue magnífica y hoy, más de doscientos cincuenta años después, todavía resulta valiosa para los especialistas. En ella, Wettstein reprodujo el *Textus Receptus*, pero además reunió una colección, intelectualmente abrumadora, de textos griegos, romanos y judíos con declaraciones paralelas a las halladas en el Nuevo Testamento y que contribuyen a iluminar su significado. Asimismo, la obra cita una gran cantidad de variantes textuales que Wettstein había encontrado en unos veinticinco manuscritos unciales y unos doscientos cincuenta manuscritos cursivos (casi el triple de los que había podido consultar Mill), testimonios que ordenó de forma muy clara al adjudicar a cada uncial una letra mayúscula diferente y numerar los cursivos mediante números arábigos, un sistema de referencia que se convertiría en estándar durante siglos y que, en esencia, continúa usándose ampliamente en la actualidad.

Ahora bien, a pesar del enorme valor de la edición de Wettstein, la teoría textual que le sirve de sustento se

considera por lo general completamente retrógrada. El erudito pasó por alto los avances metodológicos realizados por Bentley (para quien había trabajado en una ocasión cotejando manuscritos) y por Bengel (a quien consideraba un enemigo) y sostuvo que los manuscritos griegos neotestamentarios antiguos no eran una fuente fiable porque, en su opinión, todos ellos habían sido alterados para que se adecuaran a los testimonios latinos. Sin embargo, no hay prueba alguna de que esto haya ocurrido, y la consecuencia última de usar esa afirmación como principal criterio de evaluación es que a la hora de decidir respecto a una variante textual, el mejor procedimiento no sería, supuestamente, remitirse a lo que dicen los testimonios más antiguos (pues, según esta teoría, son los más alejados de los originales), sino a lo que dicen los más recientes (los manuscritos griegos realizados en la Edad Media). Ningún estudioso del texto bíblico digno de consideración respalda esta extravagante hipótesis.

KARL LACHMANN

Después de Wettstein hubo varios estudiosos, como J. Semler y J. J. Griesbach, que contribuyeron en mayor o menor grado a perfeccionar la metodología usada para determinar la forma más antigua del texto bíblico, a medida que se descubrían nuevos manuscritos y el número de los que contenían variaciones aumentaba. En cierto sentido, sin embargo, el mayor progreso en este campo no se produciría

hasta ochenta años más tarde, con la publicación de la edición del texto griego del Nuevo Testamento del filólogo alemán Karl Lachmann (1793-1851). Esta edición, un volumen delgado en comparación con otras versiones, no tenía una apariencia muy prometedora, pero, no obstante, resultaría revolucionaria[19].

En una etapa muy temprana de su trabajo, Lachmann decidió que las pruebas textuales sencillamente no eran adecuadas para determinar qué era lo que habían escrito los autores originales. Los manuscritos más antiguos que pudo consultar eran copias de los siglos IV y V, realizadas centenares de años después de la composición de los originales. ¿Quién habría podido predecir las vicisitudes que el texto había sufrido en el proceso de transmisión desde la redacción de los autógrafos hasta la producción, siglos más tarde, de los testimonios más antiguos conservados? Lachmann, por tanto, se impuso una tarea más simple. El *Textus Receptus*, sabía, se basaba en la tradición manuscrita del siglo XII, y él podía mejorar la situación en ochocientos años si dedicaba sus esfuerzos a editar el Nuevo Testamento tal y como se lo conocía a finales del siglo IV, algo que por lo menos permitían los manuscritos griegos conservados, las copias de la Vulgata de Jerónimo y las citas del texto en autores como Ireneo, Orígenes y Cipriano. Y eso fue lo que hizo. Basándose en un puñado de antiguos manuscritos unciales y con el apoyo de las copias latinas más viejas y las citas patrísticas del texto, no se limitó a editar el Textus Receptus cuando era necesario (tal había sido el camino elegido por aquellos de sus predecesores que se sentían insatisfechos con el T. R.), sino que lo abandonó por completo para fijar de nuevo el texto de acuerdo con sus propios principios.

Fue de este modo como consiguió, en 1831, dar a conocer una nueva versión del Nuevo Testamento no basada

en el T. R. Era la primera vez que alguien se atrevía a hacer algo semejante. Se habían necesitado más de trescientos años, pero el mundo por fin contaba con una edición del texto griego del Nuevo Testamento basada exclusivamente en testimonios de la Antigüedad.

No siempre se comprendió que el objetivo de Lachmann era presentar el texto en el estado que tenía a finales del siglo IV, e incluso cuando se comprendió, su esfuerzo no siempre fue valorado. Muchos lectores pensaron que Lachmann afirmaba haber ofrecido el texto «original» y le reprocharon que para hacerlo hubiera, en principio, evitado prácticamente la mayoría de los testimonios conservados (la tradición textual posterior, que abarca muchísimos más manuscritos). Otros advirtieron la similitud de su enfoque y el de Bentley, que, como hemos visto, también había propuesto comparar los manuscritos griegos y latinos más antiguos para determinar el texto usado en el siglo IV (aunque Bentley consideraba que éste sería básicamente el Nuevo Testamento que habría conocido Orígenes a principios del siglo III); y debido a ello, en ocasiones, se le consideró un imitador de Bentley. En realidad, lo que Lachmann había logrado era superar la inútil costumbre, de impresores y académicos por igual, de conceder un estatus privilegiado al *Textus Receptus*, un estatus que éste no merecía, pues había sido impreso y reimpreso no porque alguien considerara que contaba con una base textual sólida sino por costumbre, porque era el más conocido.

Lobegott Friedrich Constantine von Tischendorf

Mientras académicos como Bentley, Bengel y Lachmann se dedicaban a refinar las metodologías usadas para examinar las distintas lecturas de los manuscritos del Nuevo Testamento, con cierta regularidad se realizaban descubrimientos de nuevos testimonios en viejas bibliotecas y monasterios, tanto en Oriente como en Occidente. El estudioso del siglo XIX que con más asiduidad descubrió manuscritos bíblicos y publicó sus contenidos tenía un nombre curioso: Lobegott Friedrich Constantine von Tischendorf (1815-1874). Se llamaba Lobegott (en alemán, «alaba a Dios») porque su madre había visto a un ciego durante el embarazo y había sucumbido a la superstición de que por ese motivo su hijo nacería privado del sentido de la vista. Como nació completamente sano, su madre decidió dedicarlo a Dios dándole ese inusual primer nombre.

Tischendorf fue un estudioso de un ardor desmesurado, que consideraba su trabajo en el texto del Nuevo Testamento como una labor sagrada que Dios le había encomendado. Como escribió en una ocasión a su prometida, cuando aún no tenía veinticinco años: «Me enfrento a una tarea sagrada, la lucha por recuperar la forma original del Nuevo Testamento[20]». E intentó cumplir con esta misión esforzándose por localizar todos los manuscritos escondidos en cuantos monasterios y bibliotecas pudo visitar. Realizó varios viajes por Europa y «Oriente» (lo que denominaríamos Oriente Próximo), y halló, transcribió y publicó manuscritos por dondequiera que pasó. Uno de sus primeros y más famosos triunfos se relaciona con un manuscrito, ya conocido en su época, pero que nadie era

capaz de leer: el *Codex Ephraemi Rescriptus*, de la Bibliothéque Nationale, en París. Este códice era originalmente un manuscrito griego del Nuevo Testamento, pero había sido borrado en el siglo XII con el fin de utilizar sus páginas de pergamino para recoger algunos sermones de Efrén, un padre de la Iglesia sirio. Dado que las páginas no habían sido borradas por completo, parte del texto antiguo aún podía apreciarse en ellas, aunque no lo suficiente para descifrar con claridad la mayoría de las palabras, a pesar de los grandes esfuerzos que habían realizado algunos de los expertos más destacados en la materia. Sin embargo, en la época de Tischendorf se habían descubierto reactivos químicos que podían ayudar a revelar el texto subyacente y, aplicándolos con sumo cuidado, el investigador consiguió abrirse paso a través del palimpsesto. Con paciencia y detenimiento, Tischendorf descifró el texto y realizó con éxito la primera transcripción, lo que le permitió alcanzar cierta reputación entre quienes se preocupaban por este tipo de cuestiones.

Algunas de esas personas se sintieron inclinadas a proporcionar apoyo financiero a los viajes de Tischendorf a otros países de Europa y Oriente Próximo para localizar manuscritos. Desde cualquier punto de vista, su descubrimiento más famoso fue el de uno de los más grandiosos manuscritos de la Biblia que conocemos, el Codex Sinaiticus. El hallazgo es materia de leyendas, pero contamos también con el relato del propio Tischendorf.

En 1844, sin haber cumplido aún los treinta años, viajó a Egipto y luego, a lomos de camello, al monasterio de Santa Catalina, en el desierto. Lo que ocurrió el 24 de mayo de ese año es mejor que nos lo cuenten sus propias palabras:

> *Fue a los pies del monte Sinaí, en el convento de Santa Catalina, donde descubrí la perla de todas mis investigaciones. Al visitar el monasterio en el mes de mayo de 1844, advertí en el medio de un*

gran salón un cesto repleto de viejos pergaminos; y el bibliotecario, que era un hombre informado, me contó que dos pilas de papeles como éstos, consumidos por el tiempo, se habían ya entregado a las llamas. Cuál sería mi sorpresa al encontrar entre este montón de papeles un considerable número de páginas de una copia del Antiguo Testamento en griego, que me pareció uno de los más viejos que había visto nunca. Las autoridades del monasterio me permitieron quedarme con una tercera parte de estos pergaminos, cerca de cuarenta y tres hojas, máxime cuando ya estaban destinadas al fuego. Pero no conseguí que me dejaran quedarme con el resto. La excesiva satisfacción que había evidenciado les había hecho sospechar del valor del manuscrito. Por mi parte, transcribí una página del texto de Isaías y Jeremías y conminé a los monjes a cuidar religiosamente de todos los restos semejantes que pudieran cruzarse en su camino[21].

Tischendorf intentó recuperar el resto de este precioso manuscrito, sin embargo, no logró convencer a los monjes de que renunciaran a él. Unos nueve años después regresó de nuevo al monasterio, pero no consiguió hallar rastro alguno del texto. Luego, en 1859, volvió a buscarlo, en esta ocasión gracias al patrocinio del zar Alejandro II de Rusia, que sentía un gran interés por todo lo relacionado con el cristianismo y, en particular, con la Antigüedad cristiana. En esta visita Tischendorf no encontró rastro del manuscrito sino hasta el último día, cuando el encargado del convento lo invitó a su habitación. El investigador discutía con su anfitrión sobre la Septuaginta (la versión griega del Antiguo Testamento) cuando éste le comentó que él también la había leído, después de lo cual procedió a extraer de una esquina del cuarto un volumen envuelto en un paño rojo. Tischendorf continúa:

Retiré la cubierta y descubrí, con enorme sorpresa, no sólo los fragmentos que quince años antes había salvado del cesto, sino también otras partes del Antiguo Testamento, el Nuevo completo y, además, la Carta de Bernabé y una parte del Pastor de Hermas. Henchido de alegría, algo que esta vez me había impuesto ocultar al administrador y al resto de la comunidad, pregunté de forma desinteresada si podía llevar el manuscrito a la habitación en la que dormía para examinarlo a voluntad[22].

Tischendorf reconoció de inmediato el manuscrito como lo que era, esto es, el testimonio más antiguo del Nuevo Testamento que había sobrevivido hasta el momento: «el tesoro bíblico más precioso que existe, un documento que excedía en edad e importancia a todos los manuscritos que había examinado hasta entonces». Después de unas negociaciones complicadas y prolongadas, en las que Tischendorf, sin demasiada sutileza, recordó a los monjes que su patrocinador, el zar de Rusia, se sentiría tan sobrecogido por el regalo de un manuscrito tan raro que sin duda correspondería a él otorgando al monasterio una generosa financiación, se le permitió regresar a Leipzig con el manuscrito. Allí, por cuenta del zar, preparó una lujosa edición en cuatro volúmenes que aparecería en 1862, en el milésimo aniversario de la fundación del Imperio ruso[23].

Después de la revolución rusa, el nuevo gobierno del país, que necesitaba dinero y no estaba interesado en los manuscritos antiguos de la Biblia, vendió el *Codex Sinaiticus* al Museo Británico por cien mil libras esterlinas, y hoy forma parte de la colección permanente de la Biblioteca Británica y se exhibe de forma destacada en su sala de manuscritos.

Ésta, por supuesto, fue sólo una de las muchas contribuciones que Tischendorf realizó al campo de la crítica textual[24]. En total, publicó veintidós ediciones de textos de los orígenes del cristianismo, además de ocho ediciones diferentes del texto griego del Nuevo Testamento, la última de las cuales continúa siendo hasta el día de hoy un tesoro de información sobre los testimonios griegos y las pruebas de esta o aquella variante. Su productividad como académico puede medirse por el ensayo bibliográfico que escribió en su honor otro estudioso, Caspar René Gregory: la lista de las publicaciones de Tischendorf abarca once apretadas páginas[25].

Brooke Foss Westcott y Fenton John Anthony Hort

Más que a cualquier otro erudito de los siglos XVIII y XIX, los críticos textuales modernos debemos el desarrollo de los métodos de análisis que nos ayudan a manejar la tradición manuscrita del Nuevo Testamento a dos estudiosos de Cambridge: Brooke Foss Westcott (1825-1901) y Fenton John Anthony Hort (1828-1892). Desde la publicación en 1881 de su famosa obra *The New Testament in the Original Greek*, éstos son los nombres con los que todos los académicos tienen que enfrentarse, ya sea para afirmar sus ideas básicas, entretenerse con los detalles de sus asertos o plantear enfoques alternativos en relación con el sistema de análisis que ellos proponen, por igual preciso y fascinante. La fortaleza del análisis debe mucho, en particular, a la genialidad de Hort.

La publicación de Westcott y Hort apareció en dos volúmenes, uno de los cuales es en realidad una edición del Nuevo Testamento basada en veintiocho años de labor conjunta durante los cuales ambos investigadores tuvieron que decidir cuál era el texto original dondequiera que la tradición ofrecía más de una posibilidad; el otro era una exposición de los principios críticos que habían seguido al llevar a cabo este trabajo. El segundo volumen fue escrito por Hort y constituye una indagación inusualmente detallada, razonada y autorizada de los materiales y los métodos a disposición de los investigadores que desean dedicarse a la crítica textual. El texto es denso; no le sobra ninguna palabra. La lógica es convincente; no se desatiende ninguna perspectiva. Se trata de un gran libro, y en muchos sentidos es el clásico de la disciplina. No dejo que mis

estudiantes de posgrado prosigan sus estudios sin que antes lo dominen.

De algún modo, los problemas del texto del Nuevo Testamento absorbieron los intereses de Westcott y Hort durante la mayor parte de su vida como autores. Ya a los veintitrés años, Hort, que se había formado en los clásicos y no era consciente aún de la situación textual del Nuevo Testamento, escribió en una carta a su amigo John Ellerton:

> *Hasta hace unas cuantas semanas, no tenía ni idea de la importancia de los textos, pues había leído muy poco del Testamento griego y estaba lastrado por el malvado Textus Receptus… La profusión de alteraciones en buenas autoridades manuscritas aclaran la cuestión, no en un sentido especulativo, vulgar, sino porque le confieren un significado más profundo y pleno… Piensa en la vileza del Textus Receptus que depende por completo de manuscritos tardíos; es una bendición que existan tales fuentes anteriores*[26].

Sólo un par de años después, Westcott y Hort habían decidido realizar una nueva edición del Nuevo Testamento. El 19 de abril de 1853, en otra carta a Ellerton, Hort relata:

No he visto a ninguno de los que conozco excepto a Westcott, a quien… visité por unas pocas horas. También puedo contarte de un resultado de nuestra charla. Él y yo vamos a editar el texto griego del Nuevo Testamento, de ser posible, de aquí a dos o tres años. Lachmann y Tischendorf nos ofrecen ricos materiales, pero ello está lejos de ser suficiente… Nuestra meta es proporcionar a los clérigos en general, a las escuelas, etc., un Testamento griego portátil, no desfigurado por las corrupciones bizantinas [esto es, medievales[27]].

El optimismo de Hort al suponer que semejante edición no les tomaría mucho tiempo seguía presente en noviembre de ese mismo año, cuando anota que espera que Westcott y él puedan realizar con rapidez su edición «en poco más de un año[28]». Sin embargo, tan pronto empezaron a trabajar

en el proyecto, las esperanzas de terminarlo pronto se desvanecieron. Unos nueve años después, en una carta para reactivar a Westcott, cuyo ánimo estaba desfalleciendo ante la perspectiva de lo que aún tenían por delante, Hort le decía:

> *El trabajo ha de llevarse a cabo, y eso nunca podrá hacerse de forma satisfactoria… sin enormes esfuerzos, un hecho del que nadie en Europa, aparte de nosotros, parece ser de verdad consciente. Para una gran cantidad de las lecturas, si las separamos del resto mentalmente, el trabajo resulta por completo desproporcionado. Sin embargo, como creo que es absolutamente imposible trazar una separación clara entre las lecturas importantes y las carentes de importancia, debería vacilar al decir que el trabajo en su totalidad es desproporcionado frente a la idea de fijar todo el texto hasta el máximo posible en el momento actual. Sería imperdonable, pienso, que abandonáramos ahora nuestra tarea*[29].

Y no la abandonaron, pero ésta se volvería más intrincada y compleja. Al final, los dos estudiosos de Cambridge tardaron veintiocho años de trabajo prácticamente constante en terminar el texto, junto con una introducción de cuya redacción se encargó Hort.

La obra había merecido todos sus esfuerzos. El texto griego que Westcott y Hort reconstruyeron es extraordinariamente similar al que más de un siglo después utilizan la mayoría de los expertos. Esto no significa que desde entonces no se hayan encontrado nuevos manuscritos, o realizado avances teóricos o planteado opiniones diferentes. Significa que, a pesar de nuestros avances técnicos y metodológicos y de la cantidad de manuscritos que hay a nuestra disposición, incomparablemente más grande, los textos griegos que se usan en la actualidad continúan pareciéndose muchísimo al de Westcott y Hort.

Comentar en detalle los avances metodológicos realizados por este par de investigadores al establecer el

texto griego del Nuevo Testamento es una tarea que sobrepasa los límites de este libro[30].

Acaso el ámbito en el que su obra se reveló más significativa fue en la agrupación de manuscritos. Desde que Bengel advirtió por primera vez que las fuentes manuscritas podían agruparse en «familias» (como si se tratara de establecer una genealogía), diversos estudiosos habían intentado realizar una división semejante. Westcott y Hort también estaban inmersos en esta búsqueda. Su punto de vista se fundaba en el principio de que los manuscritos pertenecen a una misma línea familiar siempre que coincidan entre sí en su lectura. Esto es, si dos manuscritos presentan la misma lectura de un versículo, esto probablemente se deba a que ambos, en última instancia, se remontan a una misma fuente, ya se trate del manuscrito original o de una copia de éste. O como el principio que se formula en ocasiones: *la identidad de lectura implica la identidad de origen*.

Es posible entonces establecer grupos familiares a partir de las coincidencias textuales de los distintos manuscritos conservados. Para Westcott y Hort había cuatro grandes familias de testimonios: (1) el texto Sirio (lo que otros estudiosos denominan el texto bizantino), que abarca la mayoría de los manuscritos de finales de la Edad Media; se trata de un grupo muy numeroso, pero no especialmente cercano en su redacción al texto original; (2) el texto Occidental, conformado por los manuscritos de fecha muy temprana y cuyos arquetipos debieron de haber circulado en algún momento del siglo II a más tardar; estos manuscritos, sin embargo, evidencian las tormentosas técnicas de copiado de ese período, antes de que la transcripción de los textos pasara a ser asunto de escribas profesionales; (3) el texto *Alejandrino*, procedente de Alejandría, donde los escribas estaban preparados para la labor y eran

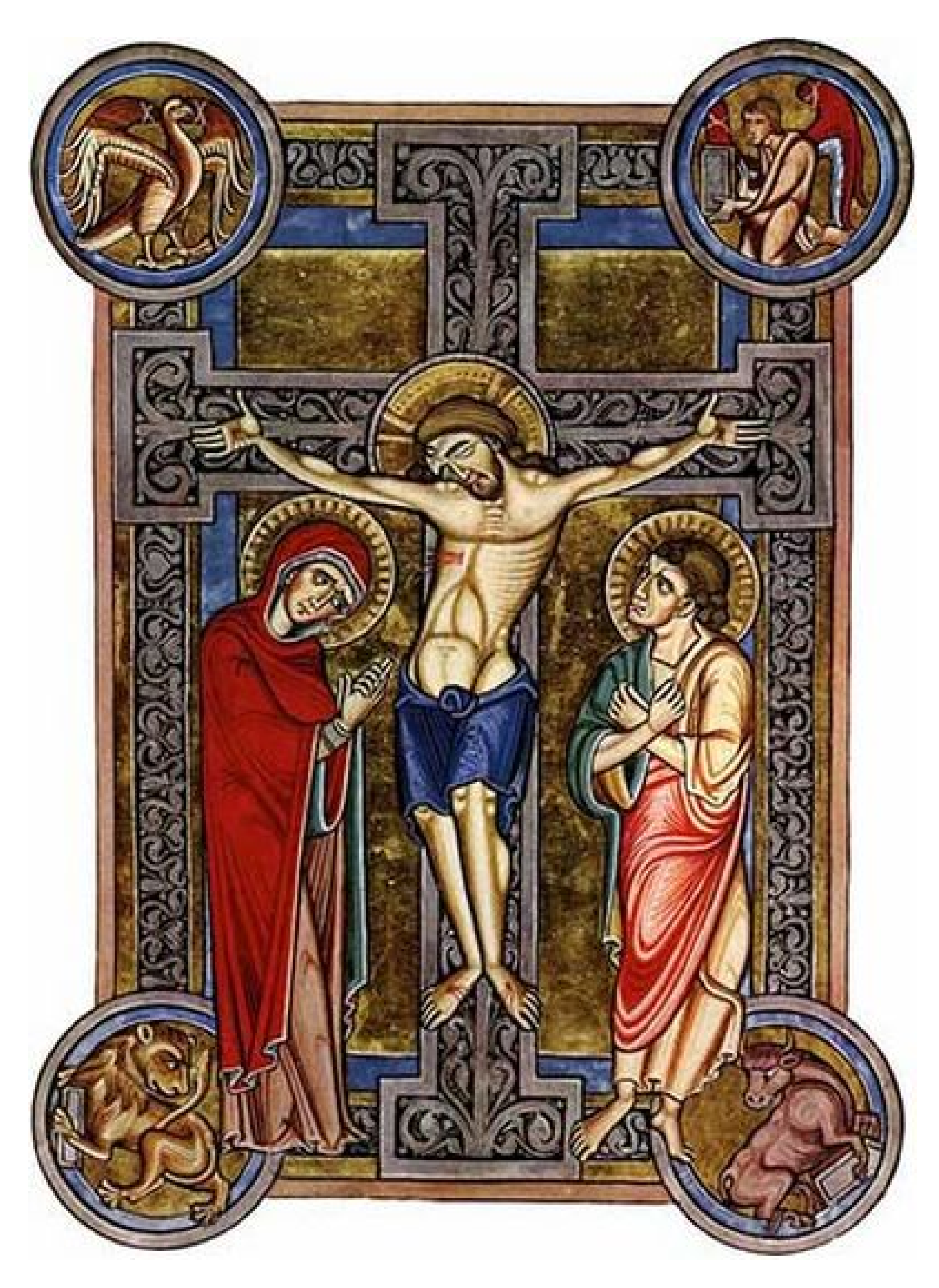
cuidadosos, aunque ocasionalmente alteraron los textos para que resultaran más aceptables desde el punto de vista gramatical y estilístico, con lo que modificaron la redacción de los originales; y (4) el texto Neutral, que conforman los manuscritos que no han experimentado ningún cambio o revisión serios en el curso de su transmisión y representan la versión más fiel a los escritos originales.

Los dos principales testimonios de este texto Neutral, en opinión de Westcott y Hort, era el *Codex Sinaiticus* (el manuscrito descubierto por Tischendorf) y, todavía más, el *Codex Vaticanus*, descubierto en la biblioteca del Vaticano. Estos dos manuscritos eran los más antiguos con que contaban Westcott y Hort, quienes los consideraban, como representantes del denominado texto Neutral, muy superiores a cualquier otro manuscrito.

Muchos aspectos de la nomenclatura han cambiado desde la época de Westcott y Hort: los especialistas, por ejemplo, ya no hablan de texto Neutral y muchos han advertido que la denominación texto Occidental es equívoca, pues las prácticas no controladas de copia fueron propias tanto de Oriente como de Occidente. Además, el sistema de Westcott y Hort ha sido revisado y actualizado por eruditos posteriores. La mayoría de los expertos modernos, por ejemplo, piensa que los textos Neutral y Alejandrino son el mismo: lo que pasa es que simplemente algunos manuscritos son más representativos de este texto que otros. Por otro lado, es necesario tener en cuenta que, desde la publicación de su trabajo en 1881, se han realizado descubrimientos de manuscritos significativos, en especial de papiros[31]. Con todo, la metodología básica de Westcott y Hort continúa siendo de gran utilidad para los expertos preocupados por decidir en qué puntos los manuscritos que se conservan contienen alteraciones tardías y en qué puntos

podemos hallar rastros de cómo era el texto en una etapa anterior.

Como veremos en el próximo capítulo, esta metodología básica es relativamente fácil de comprender una vez se la explica con claridad. Aplicarla a la resolución de problemas textuales puede ser interesante e incluso divertido, y nos ayuda a determinar cuál de las variantes encontradas en los manuscritos conservados representa las palabras del texto tal y como lo escribieron sus autores y cuáles, en cambio, representan alteraciones introducidas por escribas posteriores.



Una imagen de la crucifixión de Cristo con representaciones simbólicas de los escritores del Evangelio en las cuatro esquinas del siglo XI: un ángel (Mateo), un águila (Juan), un león (Marcos) y un toro (Lucas).

5

Originales que Importan

En este capítulo examinaremos los métodos que los estudiosos han concebido para identificar la forma «original» del texto neotestamentario (o, al menos, la forma «más antigua asequible») y la forma que representa una alteración introducida por un escriba posterior. Tras exponer estos métodos, me centraré en tres variantes que nos ofrece la tradición manuscrita del Nuevo Testamento para ilustrar cómo se utilizan. He elegido esas tres variantes porque cada una de ellas es clave para la interpretación del libro que las contiene y, sin embargo, ninguna de ellas aparece recogida en la mayoría de las traducciones modernas del Nuevo Testamento. Es decir, desde mi punto de vista, gran parte de las traducciones disponibles para los lectores contemporáneos se basan en el texto equivocado, y tener el texto equivocado incide de manera real en cómo se interpretan esos libros.

Sin embargo, antes que todo, debemos considerar los métodos que los especialistas han desarrollado para tomar decisiones sobre qué variantes textuales representan la redacción original y cuáles, en cambio, se deben a la intervención de los copistas. Como veremos, establecer la

forma más antigua del texto no siempre es un asunto sencillo; de hecho, puede ser un ejercicio especialmente exigente.

Los Métodos Modernos de la Crítica Textual

La mayoría de los críticos textuales de nuestros días se autodenominan eclécticos racionales en lo que respecta al modo en que toman las decisiones en relación a la forma más antigua del texto del Nuevo Testamento. Esto significa que, a partir de diversas lecturas textuales, ellos «eligen» (tal es el significado original de la palabra ecléctico) la que mejor representa la forma más antigua del texto, utilizando un abanico de argumentos textuales (racionales). Estos argumentos se basan en pruebas que, por lo general, se clasifican como externas o internas según su naturaleza[1].

Pruebas externas

Los argumentos que se basan en las pruebas externas se relacionan con los manuscritos conservados que apoyan una u otra lectura. ¿Qué manuscritos atestiguan esta lectura? ¿Son tales manuscritos fiables? ¿Qué los hace o no fiables?

Al pensar en los manuscritos que respaldan una variante textual en lugar de otra, uno podría sentir la tentación de contar cabezas, por decirlo de algún modo, y determinar así

qué variante cuenta con más testimonios conservados. Sin embargo, la mayor parte de los estudiosos contemporáneos no cree en absoluto que hallar el mejor texto disponible consista en saber cuál es el que cuenta con el respaldo de la mayoría de los manuscritos. La razón para ello puede explicarse con facilidad mediante un ejemplo.

Supongamos que después de producir el manuscrito original de un texto se realizan dos copias de él, a las que llamaremos A y B. Estas dos copias, por supuesto, diferirán entre sí de algún modo, ya sea en mayor o menor medida. Supongamos ahora que de A un escriba realiza una copia, mientras que de B realizan copias cincuenta escribas. Luego, el manuscrito original y las copias A y B se pierden, de manera que todo lo que la tradición conserva son las cincuenta y una copias de segunda generación, una hecha a partir de A y cincuenta a partir de B. Si la lectura de un pasaje presente en cincuenta manuscritos (los que tuvieron como modelo la copia B) difiere de la lectura que recoge uno solo (la copia de A), ¿qué posibilidades hay de que la primera lectura sea necesariamente más fiel a la versión original? Ninguna, ninguna en absoluto, incluso a pesar de que, por simple conteo, ésta esté atestiguada en cincuenta veces más manuscritos. De hecho, en última instancia, la diferencia entre los manuscritos que apoyan una u otra lectura no es de cincuenta a uno, sino de uno a uno: A contra B. Por tanto, la simple cuestión numérica de cuántos manuscritos respaldan una versión sobre otra no necesariamente está vinculada con la cuestión de cuál representa mejor la forma original (o más antigua) del texto[2].

Los especialistas están convencidos, en general, de que otro tipo de consideraciones son muchísimo más importantes en el momento de determinar qué lectura ha de ser vista como la forma más antigua del texto. Una de esas

otras consideraciones es la edad del manuscrito que respalda una lectura dada. Partiendo de la premisa de que un texto cambia con mayor frecuencia con el paso del tiempo, tenemos que es más probable que la forma más antigua del texto sea la que recogen los manuscritos más antiguos. Esto no significa, por supuesto, que el estudioso deba, en todos los casos, atenerse ciegamente a los manuscritos más antiguos. Y hay dos razones para ello, la primera es una cuestión de lógica, la segunda de historia. En términos de lógica, supóngase que un manuscrito del siglo V propone una lectura, mientras que uno del siglo VIII recoge otra. ¿Es la versión recogida por el primero necesariamente la forma más antigua del texto? No, no necesariamente. Podría ocurrir, por ejemplo, que el manuscrito del siglo V hubiera tenido como modelo una copia del siglo IV, mientras que el manuscrito del siglo VIII hubiera sido realizado a partir de una del siglo III. En tal caso, el manuscrito del siglo VIII sería el que preserva la lectura más antigua.

La razón histórica por la que no podemos limitarnos a confiar en lo que el manuscrito más antiguo dice, sin tener en cuenta otros factores, es que, como hemos visto, el primer período de la transmisión textual del Nuevo Testamento fue también el menos controlado. Fue en esa época cuando la transmisión del texto estuvo a cargo, en su mayoría, de copistas no profesionales, que cometían montones de errores.

Y así, tenemos que la edad de los testimonios, aunque importa, no puede considerársela un criterio absoluto. Éste es el motivo por el cual los críticos textuales son, en su mayoría, eclécticos racionales. Creen que deben tener en cuenta un abanico de argumentos para elegir una lectura u otra, no simplemente contar los manuscritos que las sustentan o confiarse a la forma recogida en los más antiguos. Con todo, si la mayoría de los manuscritos más

antiguos coinciden en respaldar una lectura sobre otra, se considera que la combinación de factores inclina la balanza cuando hay que tomar una decisión textual.

Otro criterio externo es el alcance geográfico de los manuscritos que privilegian una lectura sobre otra. Supongamos que determinada variante se halla presente en una buena cantidad de manuscritos, pero es posible demostrar que todos ellos fueron realizados, por decir algo, en Roma, mientras que existe otra lectura recogida en un amplio número de manuscritos procedentes de Egipto, Palestina, Así Menor y Galia. En ese caso, el crítico textual puede sospechar que la primera versión es una variante «local» (las copias de Roma contendrían todas el mismo error) y que es más probable que la otra sea más antigua y preserve mejor el texto original.

Para los estudiosos el criterio externo más importante quizá sea el siguiente: para que una lectura se considere «original», normalmente ésta ha de encontrase en los mejores manuscritos y en los mejores grupos de manuscritos. Ésta es una formulación un tanto complicada, pero no resulta tan difícil explicar cómo funciona: es posible demostrar que algunos manuscritos son, por diversas razones, superiores a otros. Por ejemplo, siempre que las pruebas internas (a las que nos referiremos a continuación) resultan prácticamente decisivas para privilegiar una lectura, estos manuscritos casi siempre contienen esa lectura, mientras que otros (por lo general, de composición posterior) recogen la versión alternativa. El principio implícito en este criterio sostiene que si algunos manuscritos han demostrado ser superiores en lecturas en las que la forma más antigua resulta obvia, es muy probable que también sean superiores cuando se trata de lecturas que las pruebas internas no sustenta con total claridad. En cierto sentido, es como contar con testigos en un tribunal de

justicia o tener amigos en cuya palabra se puede confiar. Cuando sabes que una persona es propensa a mentir, nunca puedes estar seguro de si es posible o no confiar en ella; pero si sabes que esa persona es digna de fiar, entonces puedes confiar en ella incluso cuando te dice algo que no tienes otro modo de comprobar.

Lo mismo ocurre en el caso de los grupos de testimonios. En el capítulo anterior vimos que Westcott y Hort desarrollaron la idea de Bengel de que los manuscritos podían agruparse en familias textuales. Algunos de estos grupos de textos, se descubrió luego, eran más fiables que otros, ya que preservaban lo mejor y más antiguo de los testimonios conservados y, cuando se los sometió a pruebas, proporcionaron lecturas superiores. En particular, muchos eclécticos racionales piensan que el denominado texto Alejandrino (en el que se incluye el texto «Neutral» de Hort), vinculado originalmente con las cuidadosas técnicas de copiado de los escribas cristianos de Alejandría, en Egipto, es la forma superior del texto neotestamentario que tenemos a nuestra disposición, y que, en la mayoría de los casos, dondequiera que existan variantes, nos proporciona su forma más antigua u «original».

Por otro lado, es menos probable que los textos «Bizantino» y «Occidental» preserven las mejores lecturas en aquellos casos en los que éstas no están atestiguadas también en los manuscritos alejandrinos.

Pruebas internas

Los críticos textuales que se consideran a sí mismos eclécticos racionales eligen entre las distintas variantes a partir de diversas pruebas. Además de las pruebas externas que nos ofrecen los manuscritos, existen dos tipos de pruebas internas que se usan comúnmente. El primer tipo

consiste en lo que se conoce como probabilidades *intrínsecas*, esto es, probabilidades basadas en lo que se considera más verosímil que el autor del texto efectivamente haya escrito. Los críticos textuales, por supuesto, estamos preparados para estudiar el estilo, el vocabulario y la teología de un autor. Cuando los manuscritos conservados presentan dos o más lecturas alternativas, y una de ellas emplea palabras o características estilísticas ajenas al resto de la obra de ese autor, o si ofrece un punto de vista que no concuerda con el que el autor adopta en otras ocasiones, se considera que es improbable que tal lectura sea lo que el autor escribió originalmente; más aún si se conservan testimonios de otra lectura que coincide a la perfección con lo que el autor escribió en otras partes.

El segundo tipo de pruebas internas es lo que se denomina probabilidad de *transcripción*. La pregunta no es aquí qué variante tiene más probabilidades de ser obra del autor del texto, sino qué variante tiene más probabilidades de ser creación de un escriba. En última instancia, este tipo de evidencia se remonta a la idea de Bengel de que la lectura «más difícil» tiene más posibilidades de ser la original. Esta idea se fundamenta en el hecho de que se considera más probable que los escribas intentaran corregir lo que consideraban errores, armonizar pasajes que les parecían contradictorios y adecuar la teología del texto a sus propias concepciones. Por tanto, es más probable que un escriba hubiera intentado cambiar aquellas redacciones que, en la superficie, parecían contener un «error», carecer de armonía u ofrecer una teología peculiar, que introducir modificaciones en lecturas «fáciles». Este criterio en ocasiones se formula así: *La lectura que mejor explica la existencia de las otras tiene más probabilidades de ser la original*[3].

Me he detenido a esbozar las distintas formas de pruebas externas e internas que han de considerar los críticos textuales, no porque espere que cualquier lector de estas páginas llegue a dominar estos principios y pueda aplicarlos al estudio de la tradición manuscrita del Nuevo Testamento, sino porque me parece importante mostrar que, cuando intentamos establecer cómo era el texto original, resulta necesario tener en cuenta una amplia gama de aspectos y tomar muchas decisiones apelando a nuestra propia capacidad de juicio. Hay ocasiones en las que las distintas pruebas chocan entre sí; por ejemplo, cuando la lectura más difícil (probabilidad de transcripción) no parece estar bien atestiguada en los manuscritos más antiguos (pruebas externas), o cuando la lectura más difícil no coincide con el estilo del autor (probabilidades intrínsecas).

En resumen, determinar cuál era el texto original no es una tarea simple o sencilla. Requiere mucha reflexión y saber tamizar con cuidado las pruebas. Una consecuencia de ello es que estudiosos diferentes invariablemente llegan a conclusiones diferentes, no sólo en cuestiones de menor importancia, sin implicación alguna para el significado de un pasaje (como la ortografía de una palabra o un cambio en el orden de las palabras en griego imposible de reproducir en una traducción), sino también en cuestiones muy significativas, capaces de incidir en la interpretación global de un libro del Nuevo Testamento.

Para ilustrar la importancia de algunas decisiones textuales, me concentraré a continuación en tres variantes del texto de este último tipo, en las que la determinación del escrito original tiene una importante influencia en el modo en que se entiende el mensaje de algunos de los autores del Nuevo Testamento[4]. Como veremos, en cada uno de estos casos mi opinión es que la mayoría de los traductores han elegido la lectura equivocada y, por tanto, no ofrecen una

traducción del texto original sino del texto que los escribas crearon al alterar el texto original. El primero de estos pasajes lo encontramos en Marcos y se relaciona con el hecho de que Jesús se enfada cuando un pobre leproso le ruega que lo cure.

MARCOS Y EL JESÚS AIRADO

El problema textual de Marcos 1:41 se enmarca en la historia de la curación de un hombre con una enfermedad cutánea por parte de Jesús[5]. Los manuscritos con que contamos preservan dos versiones diferentes del versículo 41; ambas lecturas se recogen a continuación entre corchetes.

> *39 Y recorrió toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando los demonios. 40 Se le acerca un leproso suplicándole y, puesto de rodillas, le dice: «Si quieres, puedes limpiarme». 41 Y [compadecido (en griego: SPLANGNISTHEIS)/ furioso (griego: ORGISTHEIS)], extendió su mano, le tocó y le dijo: «Quiero; queda limpio». 42 Y al instante, le desapareció la lepra y quedó limpio. 43 Le reprendió severamente y le echó de inmediato: 44 «Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio». 45 Pero él, así que se fue, se puso a pregonar con entusiasmo y a divulgar la noticia, de modo que ya no podía [Jesús] presentarse en público en ninguna ciudad.*

La mayoría de los traductores vierten el comienzo del versículo 41 de tal modo que enfatice el amor de Jesús por este pobre marginado, lo presenta «compadecido» (o bien

«apiadado», otra posible traducción de la palabra en cuestión). Al hacerlo, estas traducciones siguen el texto griego que recogen la mayoría de los manuscritos conservados. Y ciertamente es fácil apreciar por qué la situación suscita compasión. No sabemos la naturaleza exacta de la enfermedad de este hombre; muchos comentaristas prefieren pensar que se alude a un desorden que involucraba algún tipo de descamación cutánea y no al tipo de putrefacción de la carne que comúnmente asociamos con la lepra. En cualquier caso, es probable que su enfermedad le obligara a someterse a los dictados de la Torá, que prohibía a los «leprosos» de cualquier tipo llevar una vida normal; considerados impuros, los afectados por esta clase de males debían apartarse de la comunidad y vivir aislados (Levítico 13-14). Movido por la piedad que le despierta alguien en semejante situación, Jesús extiende su mano con ternura, toca su piel enferma y le cura.

El patetismo simple de la escena y el carácter poco problemático de las emociones involucradas quizá expliquen el hecho de que los traductores e intérpretes de este episodio, por regla general, no hayan tenido en cuenta la versión alternativa que nos ofrecen algunos testimonios. Pues la redacción de uno de los más antiguos, el llamado *Codex Bezae*, al que respaldan tres manuscritos latinos, es a primera vista desconcertante y dolorosa. Aquí, el texto no dice que Jesús sienta compasión por el enfermo, sino que se enfurece. En griego, se trata de una diferencia entre las palabras SPLANGNISTHEIS y ORGISTHEIS. Dado que se trata de un testimonio presente tanto en fuentes griegas como latinas, los especialistas en crítica textual consideran, por lo general, que esta lectura alternativa se remonta por lo menos hasta el siglo II. ¿Es posible que esto sea en verdad lo que el autor de Marcos escribió?

Como hemos anotado antes, cuando una vasta mayoría de manuscritos recogen determinada lectura y sólo un par la versión alternativa, nunca podemos estar completamente seguros de que la mayoría tiene la razón. En ocasiones, unos pocos manuscritos pueden contener la versión correcta a pesar de que todos los demás no coincidan con ellos. Esto se debe, en parte, a que la gran mayoría de los manuscritos que han llegado hasta nosotros se produjeron centenares y centenares de años después de los originales, y no tuvieron como modelo a los originales mismos sino copias tardías de éstos. Una vez que un cambio ha conseguido colarse en la tradición manuscrita, puede ocurrir que se perpetúe hasta el punto de que se lo transmita con mayor frecuencia que la redacción original. En el caso que nos interesa, se cree que ambas alternativas parecen ser muy antiguas. ¿Cuál es la original?

Si a los lectores cristianos de nuestra época se les pidiera elegir entre una versión y otra, no hay duda de que casi la totalidad elegirían la más común en las fuentes manuscritas: Jesús sintió piedad por el enfermo y por ello le sanó. La otra posibilidad es difícil de comprender; ¿qué significa decir que Jesús se enfureció? ¿No es ésta acaso razón suficiente para dar por sentado que el autor de Marcos debió de escribir que Jesús sintió compasión?

Sin embargo, el hecho de que una de las versiones parezca tan lógica y fácil de entender es precisamente lo que ha llevado a algunos estudiosos a sospechar que ésa es la elección equivocada. Pues, como hemos visto, los escribas también habrían preferido que el texto no fuera problemático y pudiera ser entendido con facilidad. Por tanto, la pregunta que es necesario formular es la siguiente: ¿qué es más probable, que al copiar el texto un escriba lo hubiera alterado para que dijera que Jesús reaccionó con ira en lugar de con compasión, o para que dijera que Jesús

reaccionó con compasión en lugar de con ira? ¿Qué versión explica mejor la existencia de la otra? Cuando el problema se examina desde esta perspectiva, la última opción parece obviamente la más probable. La redacción que indica que Jesús se enfureció es la «más difícil» y, por tanto, es más probable que se trate de la «original».

Con todo, hay mejores pruebas que esta pregunta especulativa sobre qué lectura tiene más probabilidades de ser invención de los escribas. Pues aunque no tenemos manuscritos griegos del Evangelio de Marcos que contengan este pasaje hasta finales del siglo IV, casi trescientos años después de que el libro fuera escrito, sí contamos con el testimonio de dos autores que copiaron esta historia en un lapso de veinte años después de su composición.

Los estudiosos han advertido desde hace mucho tiempo que Marcos fue el primero de los evangelios en escribirse, y que los autores de Mateo y Lucas usaron el relato de Marcos como fuente para sus propias versiones sobre la historia de Jesús[6]. Esto significa que podemos examinar Mateo y Lucas para ver cómo cambiaron el texto de Marcos, dondequiera que cuenta la misma historia pero de forma (más o menos) diferente. Cuando hacemos esto, descubrimos que Mateo y Lucas utilizaron ambos este episodio de Marcos, su fuente común. Un hecho llamativo es que los textos de Mateo y Lucas sean casi palabra por palabra idénticos al de Marcos en los versículos 40 y 41, donde se recogen la solicitud del leproso y la respuesta de Jesús. Y, ¿qué palabra utilizan para describir la reacción de Jesús? ¿Siente compasión o ira? Por extraño que parezca, Mateo y Lucas omiten por completo la palabra.

Si el texto de Marcos utilizado por Mateo y Lucas describía a Jesús sintiendo compasión, ¿por qué los autores de ambos evangelios omitieron la palabra? Tanto Mateo como Lucas describen a Jesús compadeciéndose en otros

momentos, y siempre que Marcos explícitamente menciona la compasión de Jesús en una historia, uno u otro mantiene esta descripción en su propia versión[7].

¿Qué podemos decir a propósito de la otra opción? ¿Qué hubiera ocurrido si los autores de Mateo y Lucas leen en el Evangelio de Marcos que Jesús se enfureció? ¿Se habrían sentido inclinados a eliminar esa emoción? De hecho, existen otras ocasiones en las que Jesús siente ira en el texto de Marcos. Y lo que resulta interesante es que en cada uno de esos casos, Mateo y Lucas han modificado sus versiones. En Marcos 3:5 Jesús mira «con ira» a quienes esperan al acecho para ver si cura al hombre con la mano paralizada. En Lucas, el versículo prácticamente es el mismo que en Marcos, pero la referencia a la ira de Jesús se ha omitido. En Mateo esta sección de la historia está completamente reescrita y la furia de Jesús no se menciona. Algo similar sucede con Marcos 10:14, donde Jesús se enfada con sus discípulos (la palabra griega usada aquí es diferente) por no permitir que la gente le presente sus niños para que los bendiga. Tanto Mateo como Lucas reproducen la historia, con frecuencia usando las mismas palabras, pero ambos prefieren pasar por alto la referencia a la furia de Jesús (Mateo 19:14; Lucas 18:16).

En resumen, Mateo y Lucas no tienen inconveniente en describir a un Jesús compasivo, pero nunca le describen como airado. Dondequiera que una de sus fuentes (Marcos) lo hizo, ambos optaron, de forma independiente, por eliminar el término de sus respectivas versiones. Por tanto, mientras que es difícil entender por qué habrían optado por eliminar un «compadecido» del relato de la curación del leproso, es muy fácil entender qué motivos pudieron haber tenido para querer omitir el «furioso». Este hecho, sumado a la circunstancia de que el segundo término está presente en testimonios de una corriente muy antigua de nuestra

tradición manuscrita y de que es improbable que los escribas lo hubieran creado para enmendar un «compadecido» mucho más comprensible, hace que resulte cada vez más evidente que el texto de Marcos en realidad describía a Jesús como enfurecido cuando se acercó al leproso para curarle.

Antes de seguir adelante, hay algo más sobre lo que debemos hacer hincapié. Como he indicado, mientras Mateo y Lucas tienen dificultades para atribuir sentimientos de ira a Jesús, Marcos no tiene inconveniente en hacerlo. Incluso en el episodio que estamos considerando, y aparte del problema textual del versículo 41, Jesús no trata al pobre leproso con guantes de seda. Después de haberle curado, le «reprendió severamente» y le «echó» de inmediato. Éstas son versiones literales de las palabras griegas, que usualmente las traducciones suavizan. Se trata de términos duros, que Marcos utiliza siempre en contextos de conflictos violentos y agresiones (por ejemplo, cuando Jesús expulsa demonios). Y mientras resulta difícil entender por qué Jesús habría de reprender severamente y echar a una persona por la que siente compasión, su reacción parece más comprensible si se nos dice que estaba furioso.

Pero ¿por qué habría de estar furioso? Éste es el punto en que la relación entre texto e interpretación se vuelve crucial. Algunos expertos, que han preferido la versión del texto en la que Jesús se «enfurece» en este pasaje, han propuesto interpretaciones sumamente inverosímiles para justificar esta descripción. Su propósito parece haber sido el de exonerar esta emoción haciendo que Jesús se muestre compasivo a pesar de advertir que el texto dice que está furioso[8]. Un comentarista, por ejemplo, arguye que la ira de Jesús se dirige contra el estado del mundo, lleno de enfermedad; en otras palabras, ama al enfermo, pero odia la enfermedad. Semejante interpretación carece de base

textual, pero posee la virtud de hacer que Jesús parezca bueno. Otro intérprete sostiene que lo que enfurece a Jesús es el hecho de que este leproso haya sido apartado de la vida en sociedad, algo que sólo puede afirmarse si se pasa por alto que el texto no menciona que el hombre fuera un marginado y que, incluso si se diera por sentado que lo era, la falta no es atribuible a la sociedad de la época sino a la Ley de Dios (específicamente al Levítico). Otro comentarista argumenta que, en realidad, es eso lo que ofende a Jesús, es decir, el que la Ley de Moisés fomente este tipo de marginación. Esta interpretación supondría ignorar que al final del pasaje (v. 44), Jesús respalda la Ley de Moisés e insta al leproso a cumplir con ella.

Todas estas interpretaciones tienen en común el deseo de exonerar la ira de Jesús y para conseguirlo deciden eludir el texto. En caso de que optáramos por no hacerlo, ¿qué habríamos de concluir? A mi modo de ver, tenemos aquí dos opciones, una se centra en el contexto inmediato en que el episodio se enmarca, la otra, en su contexto más amplio del evangelio al que pertenece.

Examinemos primero el contexto más inmediato: ¿por qué nos choca la forma en que se presenta a Jesús al principio del Evangelio de Marcos? Si ponemos momentáneamente entre paréntesis nuestras ideas preconcebidas sobre quién fue Jesús y nos limitamos a leer lo que dice este texto en particular, tenemos que Jesús no se nos muestra como el buen pastor de las vidrieras de colores, indulgente, manso y apacible. Marcos inicia su evangelio describiendo a Jesús como una figura de autoridad poderosa, tanto en términos físicos como espirituales, con la que no hay que entrometerse. Lo presenta como un profeta salvaje que vive en el desierto y se aparta de la sociedad para enfrentarse a Satanás y las bestias; luego, regresa proclamando que es necesario arrepentirse porque el juicio

de Dios es inminente; separa a sus seguidores de sus familias; abruma con su autoridad a quienes le escuchan; reprende y domina a las fuerzas demoníacas que consiguen someter por completo a los meros mortales; rehúsa acceder a las demandas del pueblo e ignora a quienes le buscan. La única historia de este primer capítulo de Marcos que sugiere algo de compasión personal es la curación de la suegra de Simón Pedro, que se encuentra en cama con fiebre. Pero incluso ese acto de aparente compasión es objeto de discusión. Algunos comentaristas irónicos no han dejado de observar que después de que Jesús alivia su fiebre, la mujer se levanta para servirles, trayéndoles la cena, es de suponer.

¿Es posible que en las primeras escenas del Evangelio de Marcos se presente a Jesús como un personaje poderoso con una voluntad fortísima y unos objetivos propios, una autoridad carismática a la que no le gusta que la molesten? Esto, sin duda, sería coherente con su respuesta al leproso curado, a quien reprende severamente y luego echa.

Con todo, hay otra explicación. Como he indicado antes, Jesús realmente se enfurece en varias ocasiones en el Evangelio de Marcos. La siguiente vez que esto ocurre es en el tercer capítulo, en un episodio que, sorprendentemente, relata otra historia de sanación. Aquí se dice de forma explícita que Jesús mira con ira a los fariseos, que piensan que carece de la autoridad para curar en sábado al hombre de la mano paralizada.

En cierta forma, tenemos un episodio todavía más parecido en una historia en la que la ira de Jesús no se menciona de manera explícita, pero donde, no obstante, es evidente. En Marcos 9, cuando Jesús desciende del monte en el que ha tenido lugar la Transfiguración, acompañado por Pedro, Santiago y Juan, se topa con una multitud que rodea a sus discípulos. En medio de la gente, se encuentra un hombre desesperado cuyo hijo está poseído por un demonio

y quien tras explicarle la situación le ruega: «si algo puedes, ayúdanos, compadécete de nosotros». Jesús le replica enfurecido: «¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!». El padre del endemoniado se muestra aún más desesperado y grita: «¡Creo, ayuda a mi poca fe!». Después, Jesús expulsa al demonio.

Lo que resulta llamativo de estas historias es que la ira de Jesús se desencadena cuando alguien duda de su disposición, habilidad o autoridad divina para curar. Quizá esto sea también lo que sucede en el episodio del leproso. Como ocurre en el relato de Marcos 9, este episodio trata de alguien que con cautela se acerca a Jesús para pedirle: «Si quieres, puedes limpiarme». Lo que enfurece a Jesús porque, por supuesto, quiere, del mismo modo en que puede y tiene autoridad para hacerlo. Entonces cura al hombre y, todavía algo ofendido, le reprende severamente y le echa.

La historia se percibe de modo diferente desde esta perspectiva, la que adquiere cuando la construimos a partir del texto tal y como al parecer el autor de Marcos lo escribió. Marcos, en ciertos lugares, retrata a un Jesús airado[9].

LUCAS Y EL IMPERTURBABLE JESÚS

A diferencia de Marcos, el Evangelio de Lucas nunca afirma explícitamente que Jesús se enfurezca. De hecho, en este evangelio Jesús nunca parece molestarse por nada en absoluto, en ningún sentido. En lugar de un Jesús airado, Lucas nos presenta a un Jesús imperturbable. Hay sólo un

pasaje en este libro en el que Jesús parece perder la compostura. Y, lo que es aún más interesante, se trata precisamente de un pasaje cuya autenticidad es un tema candente de discusión entre los expertos en crítica textual[10].

El contexto en el que se presenta el pasaje es la oración de Jesús en el monte de los Olivos, justo antes de su traición y arresto (Lucas 22:39-46). Después de ordenar a sus discípulos orar, «pedid que no caigáis en la tentación», Jesús se aparta de ellos, se pone de rodillas y reza: «Padre, si es tu voluntad, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya». En un gran número de manuscritos a la oración le sigue un pasaje, que no se halla en ninguno de los demás evangelios, en el que se subraya la agonía de Jesús y se menciona el denominado sudor de sangre: «Entonces se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra» (vv. 43-44). La escena finaliza cuando, una vez terminada la oración, Jesús se incorpora y regresa junto a sus discípulos y los encuentra dormidos; entonces les despierta y les repite su mandato inicial: «Levantaos y pedid que no caigáis en la tentación». De inmediato llega Judas con la multitud y Jesús es arrestado.

Una de las características curiosas del debate sobre este pasaje es el modo en que han oscilado los argumentos a favor y en contra de que los versículos en discusión (vv. 43-44) sean obra del autor de Lucas o, en cambio, una adición de un escriba posterior. Los manuscritos más antiguos que conocemos, considerados los mejores por la mayoría de los estudiosos (el texto «Alejandrino»), no incluyen, por regla general, estos versículos. Así que quizá se trate de una adición introducida por un escriba. Por otro lado, los versículos se encuentran en varios otros testimonios

antiguos y gozan de una gran difusión en toda la tradición manuscrita del Nuevo Testamento, lo que nos obliga a preguntamos si fueron añadidos por escribas que querían incluirlos u omitidos por escribas que querían eliminarlos. Una cuestión difícil de resolver sólo a partir de los propios manuscritos.

Algunos estudiosos han propuesto que, para ayudarnos a tomar una decisión, consideremos otras características de los versículos. Un especialista, por ejemplo, ha sostenido que el vocabulario y el estilo de ambos versículos es muy similar al que encontramos en otros pasajes de Lucas (se trata de una argumentación basada en «probabilidades intrínsecas»): las apariciones de ángeles son comunes en este evangelio y varias palabras y expresiones utilizadas en el pasaje (como el verbo traducido aquí por «confortar») aparecen en otras partes de Lucas, pero no en el resto del Nuevo Testamento. Sin embargo, esta argumentación no ha logrado convencer a todos, pues muchas de esas ideas, construcciones y expresiones «características de Lucas» o bien se formulan en formas poco características de Lucas (por ejemplo, los ángeles nunca aparecen en este evangelio sin hablar), o son comunes en textos judíos y cristianos no incluidos en el Nuevo Testamento. Además, en estos versículos existe una concentración desproporcionadamente alta de palabras y expresiones *inusuales*: por ejemplo, tres de las palabras clave (*agonía, sudor* y *gotas*) no aparecen en ningún otro lugar de Lucas y tampoco en Hechos de los Apóstoles (escrito por el mismo autor y que originalmente era un segundo volumen de su obra). En conclusión, resulta difícil tomar una decisión sobre la autenticidad de estos versículos a partir de su vocabulario y estilo.

Otro argumento propuesto por los expertos está relacionado con la estructura literaria del pasaje. La idea, en pocas palabras, es que el pasaje parece haber sido

estructurado de forma deliberada de acuerdo a lo que en retórica se conoce como *quiasmo*. Cuando un pasaje se estructura de este modo, la primera afirmación del pasaje se corresponde con la última; la segunda con la penúltima; la tercera con la antepenúltima, y así sucesivamente. En otras palabras, se trata de una organización intencionada, cuyo propósito es centrar la atención en el núcleo del pasaje, su punto clave.

Y así tenemos que: Jesús (a) les dice a sus discípulos «pedid que no caigáis en la tentación» (v. 40). Luego (b) los deja (v. 41a) y (c) se arrodilla para orar (v. 41b). El centro del pasaje es (d) la oración de Jesús, una oración que se enmarca en sus dos peticiones de que se haga la voluntad de Dios (v. 42). Jesús luego (c) se levanta (v. 45a), (b) regresa junto a sus discípulos (v. 45b), y (a) al encontrarlos dormidos, se dirige de nuevo a ellos usando las mismas palabras que había usado al comienzo del pasaje: «pedid que no caigáis en la tentación» (vv. 45c-46).

La mera presencia de esta clara estructura retórica no es en realidad el argumento central de la discusión. El argumento clave es cómo el *quiasmo* contribuye al significado del pasaje. El relato empieza y termina con Jesús ordenando a los discípulos orar para evitar caer en la tentación. Desde hace tiempo, se ha advenido que la oración es un motivo importante en el Evangelio de Lucas (más que en los demás evangelios); y aquí se destaca de forma especial, pues el núcleo del pasaje lo constituye la oración del propio Jesús, una oración en la que expresa su deseo, enmarcado en su deseo aún mayor de que se haga la voluntad del padre (vv. 41c-42). Al ser el centro del *quiasmo*, esta oración constituye el foco de atención del pasaje y, por consiguiente, es la clave para su interpretación. Desde esta perspectiva, el pasaje es una lección sobre la importancia de la oración para hacer frente

a la tentación. Los discípulos, a pesar de la insistencia de Jesús, se quedan dormidos en lugar de orar. De inmediato, la multitud llega y Jesús es arrestado. ¿Qué pasa entonces? Los discípulos, que no han sabido orar, caen efectivamente en la tentación; abandonan la escena y dejan que Jesús afronte su destino solo. ¿Qué pasa con Jesús, el único que ha orado antes de que comiencen sus tribulaciones? Cuando la multitud llega, se somete con calma a la voluntad del Padre, entregándose al martirio que le ha sido preparado.

Desde hace tiempo, la narración de la pasión que nos ofrece Lucas ha sido vista como un relato sobre el martirio de Jesús, un martirio que, al igual que muchos otros, sirve de ejemplo a los fieles sobre cómo mantenerse firme al enfrentarse a la muerte. El martirologio de Lucas muestra que sólo la oración prepara adecuadamente para la muerte.

¿Qué sucede cuando los versículos objeto de debate (vv. 43-44) se introducen en el pasaje? A nivel literario, el *quiasmo* que concentra la atención del pasaje en la oración de Jesús se destruye por completo. Ahora el núcleo del pasaje, y por tanto su centro de atención, pasa a ser la agonía de Jesús, una agonía tan terrible que requiere la intervención de un ser sobrenatural que le conforte y le ayude a soportarla. Es significativo que en esta versión más larga, la oración de Jesús no consiga producir ese aplomo tranquilo que demuestra a lo largo del resto del relato; de hecho, es sólo después de que insiste más en su oración que su sudor toma la apariencia de gotas de sangre que caen al suelo. Mi argumento no es simplemente que al añadir estos versículos se pierde una bonita estructura literaria, sino que se cambia por completo el núcleo del pasaje, que concentra la atención en la profunda y desgarradora agonía de Jesús, una agonía tal que necesita una intervención milagrosa que la haga tolerable.

Esto no sería un problema insalvable si no advirtiéramos que en ningún otro lugar del Evangelio de Lucas se describe a Jesús de esta manera. Todo lo contrario, el autor de Lucas hace todo lo posible por rebatir la imagen de Jesús que estos versículos encarnan. En lugar de afrontar la pasión temblando, lleno de angustia y miedo ante el destino que le aguarda, el Jesús de Lucas se dirige hacia la muerte tranquilo, sin perder el control, confiando en la voluntad del Padre hasta el último momento. Un hecho llamativo, de particular relieve para el problema textual que estamos examinando, es que Lucas sólo pudo conseguir ofrecer esta imagen de Jesús eliminando las tradiciones que la contradecían recogidas por sus fuentes (por ejemplo, el Evangelio de Marcos). Sólo el pasaje de Lucas 22:43-44 sobresale como anómalo.

Una simple comparación con la versión que nos ofrece Marcos del episodio en cuestión resulta instructiva en este sentido (Marcos, como hemos anotado, fue una de las fuentes de Lucas, fuente que éste modificó para crear el énfasis que distingue a su evangelio). Lucas omitió por completo que Jesús «comenzó a sentir pavor y angustia» (Marcos 14:33), así como el comentario que dirige a sus discípulos: «Mi alma está triste hasta el punto de morir» (Marcos 14:34). En lugar de caer en tierra angustiado (Marcos 14:35), el Jesús de Lucas se arrodilla (Lucas 22:41). En Lucas, Jesús no pide que de ser posible pase para él esa hora (cf. Marcos 14:35); y en lugar de rezar tres veces para que se aparte de él la copa (Marcos 14:36, 39, 41), lo pide sólo una (Lucas 22:42) y precediendo su oración con una importante salvedad, sólo presente en este evangelio: «si es tu voluntad». Y así, mientras la fuente de Lucas, el Evangelio de Marcos, describe a un Jesús orando angustiado en el jardín, Lucas remodela por completo la escena para mostrar a un Jesús que afronta su destino en paz. La única excepción

es el relato sobre su «sudor de sangre», un relato que no recogen los mejores y más antiguos testimonios con los que contamos. ¿Por qué motivo se habría esforzado Lucas por eliminar el retrato de un Jesús angustiado si en realidad quería hacer de su angustia el aspecto central de este pasaje?

Es claro que Lucas no comparte la visión de Marcos de un Jesús angustiado, al borde de la desesperación. En ningún otro lugar es esto más evidente que en sus descripciones de la crucifixión de Jesús. Marcos retrata a un Jesús que recorre en silencio su camino hacia el Gólgota. Los discípulos han huido, e incluso las mujeres que le seguían le miran «desde lejos». Todos los presentes se burlan de él: la gente en general, los sacerdotes judíos y los dos ladrones. Golpeado, ridiculizado, desamparado, el Jesús de Marcos no sólo es abandonado por sus seguidores sino también, en última instancia, por Dios mismo. Sus únicas palabras en todo el proceso aparecen justo al final, cuando grita con fuerza: «*Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní?*» («¡Dios mío! ¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?»). Después de lo cual, lanza un grito y expira.

Esta descripción, insisto, contrasta radicalmente con la que encontramos en Lucas. En su versión, Jesús está lejos de permanecer en silencio, y cuando habla, demuestra que no ha perdido el control, que confía en Dios su Padre, que está seguro de su destino y preocupado por lo que les espera a los demás. Según Lucas, de camino a la crucifixión, Jesús ve a un grupo de mujeres que se lamentan por su desgracia y les dice que no deben llorar por él, sino por ellas mismas y por sus hijos, por los desastres que pronto caerán sobre ellos (23:27-31). Mientras lo clavan a la cruz, en lugar de permanecer callado, se dirige a Dios: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (23:34). En la cruz, en la agonía de la pasión, entabla una conversación inteligente

con uno de los ladrones crucificados junto a él, al que asegura que ese mismo día ambos estarán en el paraíso (23:43). Y lo que resulta aún más revelador, en lugar de pronunciar el patético grito de abandono que cita Marcos, el Jesús de Lucas, absolutamente seguro de su relación con Dios, encomienda su alma a su amado Padre: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (23:46).

Es difícil exagerar lo significativos que resultan, para la comprensión del problema textual que nos ocupa en esta sección, los cambios que realizó Lucas en relación con su fuente (Marcos). Jesús no pierde el control en ningún punto del relato sobre la pasión que nos ofrece este evangelio; nunca se lo describe presa de una angustia profunda y extenuante respecto de su destino. Todo lo contrario: conoce ese destino y sabe lo que debe hacer y lo que le ocurrirá una vez lo haga. Es un hombre en paz consigo mismo, que afronta la muerte con serenidad.

¿Qué hemos de decir entonces sobre los versículos en discusión? Se trata de los únicos versículos de todo el Evangelio de Lucas que socavan este retrato. Sólo en ellos el destino que le aguarda sume a Jesús en la agonía; sólo en ellos se muestra incapaz de soportar el peso de su misión. ¿Por qué iba Lucas a eliminar todo rastro de la agonía de Jesús si se proponía hacer hincapié en ella en este pasaje con una descripción todavía más contundente? ¿Por qué prescindir del material compatible con esta perspectiva que su fuente le ofrecía, tanto antes como después de los versículos en cuestión? Al parecer, el relato sobre el «sudor de sangre» de Jesús, ausente en los manuscritos más antiguos que se conservan, no es original de Lucas sino una adición introducida por un escriba[11].

HEBREOS Y EL JESÚS DESAMPARADO

La imagen de Jesús que nos propone Lucas no sólo contrasta con la que nos ofrece Marcos, sino también con la de otros autores del Nuevo Testamento, incluido el desconocido autor de la Epístola a los Hebreos, que parece presuponer un conocimiento de las tradiciones sobre la pasión en las que la perspectiva de la muerte aterra a Jesús, que expira sin ningún tipo de apoyo o socorro divino, como puede observarse en la resolución de uno de los problemas textuales más interesantes del Nuevo Testamento[12].

El pasaje relevante se encuentra en un contexto en el que se describe el sometimiento final de todas las cosas a Jesús, el Hijo del Hombre. En esta ocasión, he colocado nuevamente entre corchetes las variantes textuales objeto de discusión.

> *Al someterle [Dios] todo, nada dejó que no le estuviera sometido. Más al presente, no vemos todavía que le esté sometido todo. Y a aquel que fue hecho inferior a los ángeles por un poco, a Jesús, le vemos coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, pues [por la gracia de Dios/aparte de Dios] gustó la muerte por el bien de todos (Hebreos 2:8-9).*

Aunque la mayoría de los testimonios conservados afirma que Jesús murió «por la gracia de Dios» (CHARITI THEOU), un par de ellos declaran, en cambio, que murió «aparte de Dios» (CHŌRIS THEOU). Sin embargo, tenemos buenos motivos para pensar que esta última alternativa era la redacción original de la Epístola a los Hebreos.

No es necesario entrar a detallar los entresijos de las fuentes manuscritas que respaldan la lectura «aparte de Dios», bastará con señalar que únicamente aparece en dos documentos del siglo X, uno de los cuales (el Manuscrito 1739), sabemos, fue realizado a partir de una copia por lo

menos tan antigua como nuestros mejores manuscritos. Todavía más interesante es el hecho de que Orígenes, el erudito cristiano del siglo III a quien ya hemos tenido ocasión de mencionar, afirma que ésta era la versión que contenía la mayoría de los manuscritos de su época. Otras pruebas también sugieren que era muy popular en los primeros siglos del cristianismo: la recogían manuscritos que conocieron Ambrosio y Jerónimo en el Occidente latino, y la cita una amplia gama de escritores eclesiásticos hasta el siglo XI. Por tanto, es posible decir que, a pesar de no contar en la actualidad con muchos testimonios, se trata de una variante que en otro tiempo estaba apoyada por sólidas pruebas externas.

Cuando pasamos de las pruebas externas a las internas, no hay duda sobre la superioridad de esta variante tan escasamente atestiguada. Como hemos visto, los escribas tendían más a alterar un pasaje difícil de entender para hacerlo más comprensible, que a cambiar un pasaje fácil de entender para hacer su comprensión más difícil. Esta variante nos ofrece un ejemplo de manual de este fenómeno. Los cristianos de los primeros siglos velan la muerte de Jesús como la manifestación suprema de la gracia de Dios. Sostener, en cambio, que Jesús murió «aparte de Dios» no era tan sencillo: la frase puede significar muchas cosas diferentes, la mayoría de ellas inadmisibles. Dado que los escribas tuvieron que haber creado una de estas versiones a partir de la otra, apenas puede haber discusión sobre cuál de las dos tiene más probabilidades de ser una corrupción.

Ahora bien, ¿fue esta alteración deliberada? Los partidarios del texto más común en los testimonios conservados («por la gracia de Dios»), por supuesto, están obligados a sostener que el cambio no pudo ser intencionado (de otro modo, el texto que privilegian sería

casi con certeza la versión modificada). Haciendo de la necesidad virtud, estos estudiosos han ideado escenarios alternativos para explicar el origen accidental de la lectura más difícil. La solución más común es dar por sentado, simplemente, que debido a la apariencia similar de las palabras involucradas (XARITI/XWRIS), un escriba convirtió por descuido la palabra gracia en la preposición *aparte de*.

No obstante, no parece muy probable que esto fuera lo que ocurrió. ¿Qué es más probable: que un escriba negligente o distraído alterara el texto que copiaba escribiendo una palabra usada con cierta frecuencia en el Nuevo Testamento («aparte de») o que lo hiciera escribiendo una palabra usada con muchísima frecuencia en el Nuevo Testamento («gracia», cuatro veces más común que «aparte de»)? ¿Que hubiera creado una frase que no se encuentra en ningún otro lugar del Nuevo Testamento («aparte de Dios») o una que aparece más de veinte veces en él («por la gracia de Dios»)? ¿Que hubiera producido, incluso de forma accidental, una afirmación que es extraña y desconcertante o una que resulta sencilla y familiar? La opción, sin duda, es siempre la última: lo típico es que los lectores confundan las palabras inusuales por palabras comunes y que simplifiquen lo que es complejo, más aún cuando se encuentran distraídos y sus mentes están en otro lado. Por tanto, incluso la hipótesis del escriba descuidado respalda la idea de que la lectura menos atestiguada («aparte de Dios») es la original.

La teoría más popular entre quienes piensan que la frase aparte de Dios no figuraba originalmente en Hebreos es que ésta empezó siendo una nota al margen: un escriba leyó en Hebreos 2:8 que «todo» se sometía al señorío de Cristo y de inmediato pensó en 1 Corintios 15:27:

> *Porque ha sometido [Cristo] todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que «todo está sometido», es evidente que esto*

significa todas las cosas excepto Aquel que ha sometido todas las cosas [esto es, Dios, que no se encuentra entre las cosas sometidas a Cristo al final].

Según esta teoría, el escriba que copiaba Hebreos 2 quería aclarar allí también que cuando el texto indica que todo ha de someterse a Cristo, esto no incluye a Dios Padre. Para impedir que el texto se tergiversara, el escriba insertó entonces una nota explicativa al margen de Hebreos 2:8 (una especie de remisión a 1 Corintios 15:27) en la que señalaba que nada deja de someterse a Cristo «excepto Dios». Posteriormente, un copista distraído habría introducido esta anotación en el texto en el siguiente versículo, Hebreos 2:9, pensando que pertenecía a él.

A pesar de la popularidad de esta solución, es probable que sea demasiado rebuscada, ya que requiere demasiados pasos dudosos para funcionar. No hay ningún manuscrito que atestigüe la presencia de ambas lecturas dentro del texto (esto es, la corrección en el margen o en el texto del versículo 8, a donde habría pertenecido, y el texto original del versículo 9). Además, si un escriba pensó que era una corrección al margen que pertenecía al versículo 9, ¿por qué no la halló junto a éste sino junto al versículo 8? Por último, si el escriba que creó la nota, lo hizo en referencia a la Primera Epístola a los Corintios, ¿no habría escrito «excepto Dios» (EKTOS THEOU, la frase utilizada realmente en el pasaje de esa epístola) en lugar de «aparte de Dios» (CHŌRIS THEOU, una frase que no se encuentra en ella)?

En resumen, es extremadamente difícil explicar la existencia de la frase *aparte de Dios* si la frase original de Hebreos 2:9 era *por la gracia de Dios*. Al mismo tiempo, mientras apenas hay motivos por los que un escriba podría haber dicho que Cristo murió «aparte de Dios», hay toda clase de razones para pensar que esto fue, precisamente, lo que escribió el autor de Hebreos. Pese a ser la variante

menos atestiguada, esta lectura es más coherente con la teología de Hebreos («probabilidades intrínsecas»). En toda la epístola no hay ninguna ocasión en que se utilice la palabra *gracia* (CHARIS) en referencia a la muerte de Jesús o a los beneficios de la salvación derivada de ella. En lugar de eso, se la vincula con el don de la salvación que aún ha de ser otorgado al creyente por la bondad de Dios (véase en especial Hebreos 4:16; y también 10:29; 12:15; 13:25). Es cierto que, históricamente, otros autores del Nuevo Testamento han ejercido una influencia mayor sobre los cristianos que el autor de Hebreos, en particular Pablo, que consideraba el sacrificio de Jesús en la cruz como la manifestación suprema de la gracia de Dios. Pero Hebreos no emplea el término en este sentido, por más que los escribas que pensaban que era obra de Pablo así lo creyeran.

Por otro lado, la afirmación de que Jesús murió «aparte de Dios», enigmática cuando se la lee fuera de contexto, resulta bastante coherente en el marco que le proporciona la Epístola a los Hebreos. Mientras que el autor no se refiere nunca a la muerte de Jesús como una manifestación de la «gracia» divina, sí hace hincapié repetidas veces en que Jesús padeció una muerte vergonzosa, plenamente humana, apartado por completo del ámbito divino al que pertenecía, el reino de Dios; su sacrificio, por ende, se consideraba la expiación perfecta del pecado. Además, Dios no intervino en la pasión de Jesús y no hizo nada para minimizar su dolor. Así, por ejemplo, en Hebreos 5:7 se describe a Jesús, al acercarse su muerte, suplicando a Dios con gritos y lágrimas. En 12:2 se dice que soportó la «ignominia» de su muerte, no porque Dios le ayudara, sino porque esperaba el perdón. A lo largo de toda esta epístola, se dice que Jesús experimentó un dolor y una muerte humanos, como cualquier otra persona «en todo sentido». Su agonía no se vio atenuada por ningún tipo de dispensa especial.

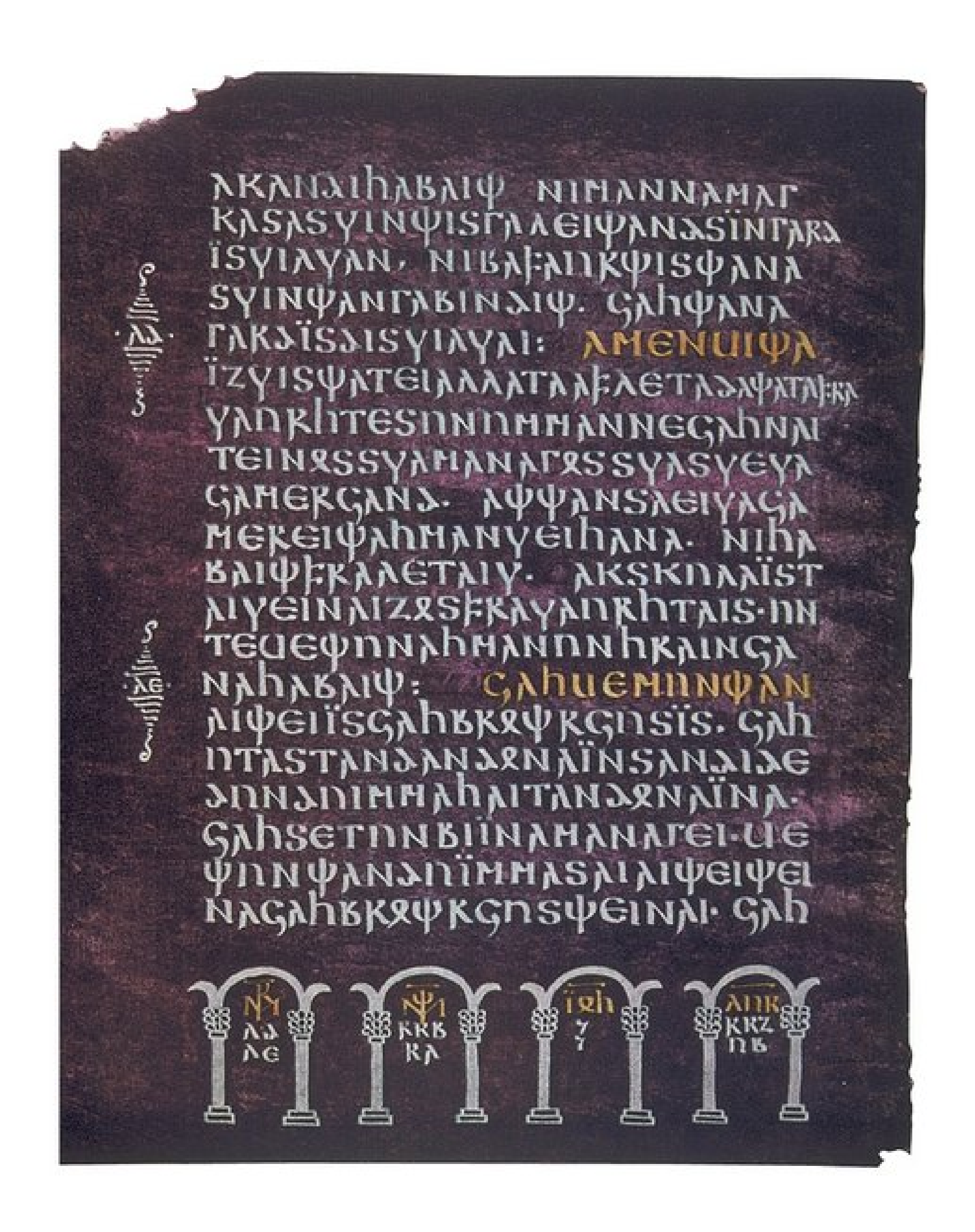
Más significativo aún es el hecho de que éste sea uno de los principales motivos del contexto inmediato de Hebreos 2:9, que subraya que Cristo se puso por debajo de los ángeles para compartir, en carne y hueso, la experiencia del sufrimiento humano y padecer una muerte humana. Es indudable que el autor considera que su muerte trae la salvación, pero el pasaje no dice una palabra acerca de que la gracia de Dios se manifieste en la obra de expiación de Cristo. En lugar de ello, se centra en la cristología, en el hecho de que Cristo condescienda al ámbito transitorio del sufrimiento y la muerte. Jesús experimenta la pasión como un ser plenamente humano, lejos de cualquier auxilio que hubiera podido tener a su alcance como ser superior. La obra que empezó descendiendo a la tierra, la completa con su muerte, una muerte padecida «aparte de Dios».

Tenemos entonces que la fórmula «aparte de Dios», que a duras penas puede explicarse como una alteración introducida por un escriba, se adecúa a las preferencias lingüísticas, el estilo y la teología de la Epístola a los Hebreos, mientras que la versión alternativa, «por la gracia de Dios», que en absoluto habría causado problemas a los escribas, parece no concordar con lo que el texto dice sobre la muerte de Cristo y con la forma en que lo dice. Todo indica que Hebreos 2:9 originalmente decía que Jesús murió «aparte de Dios», desamparado, como lo describe el relato de la pasión del Evangelio de Marcos.

Conclusión

En cada uno de los tres casos que hemos comentado, existe una variante textual importante que desempeña una función significativa en la forma en que el pasaje que la contiene se interpreta. Es obvio que resulta importante saber si en Marcos 1:41 se dice que Jesús sintió compasión o ira; si en Lucas 22:43-44 estaba tranquilo y sosegado o sumido en una profunda angustia; si en Hebreos 2:9 se dice que murió «por la gracia de Dios» o «aparte de Dios». Y nos habría resultado igualmente fácil detenernos en otros pasajes para captar cuán importante es conocer las palabras de un autor si queremos interpretar su mensaje.

Con todo, el estudio de la tradición textual del Nuevo Testamento implica mucho más que intentar establecer qué fue lo que sus autores escribieron en realidad. También es relevante saber por qué se cambiaron sus palabras, y cómo esos cambios afectaron el significado de sus escritos. La forma en que se modificaron las Escrituras en los primeros siglos de la Iglesia será el tema de los dos próximos capítulos, en los que intentaré mostrar cómo los escribas que no estaban del todo satisfechos con lo que decían los libros del Nuevo Testamento modificaron el texto para conseguir que respaldaran con más claridad el cristianismo ortodoxo y se opusieran con mayor contundencia a los herejes, las mujeres, los judíos y los paganos.



Una página del Evangelio de Juan de uno de los manuscritos bíblicos más extravagantes del siglo X, escrito en tinta *vellum* plata púrpura.

6

ALTERACIONES DEL TEXTO POR MOTIVOS TEOLÓGICOS

La labor de la crítica textual no se limita sólo a un intento de determinar cuál era el texto original. Implica igualmente estudiar cómo se modificó el texto con el paso del tiempo, tanto a través de los lapsus de los copistas como de las modificaciones realizadas de forma deliberada por los escribas. Las alteraciones de este último tipo, los cambios intencionados, pueden ser muy significativas, no sólo porque nos ayudan a entender qué era lo que los autores originales buscaban decir, sino también porque nos revelan algo sobre cómo el escriba que modificó el texto interpretaba las palabras originales del autor. Conocer cómo los escribas cambiaban los textos nos proporciona pistas acerca de lo que ellos consideraban relevante en los libros del Nuevo Testamento, con lo que podemos aprender más sobre la historia de éstos a medida que se los copiaba y volvía a copiar a lo largo de los siglos.

La tesis de este capítulo es que en algunas ocasiones los textos del Nuevo Testamento se modificaron por razones teológicas. Esto ocurrió siempre que los escribas que se

encargaban de copiarlos se propusieron garantizar que los textos dijeran lo que ellos querían que dijeran; y algunas veces el motivo para actuar de esta forma se encuentra en las encarnizadas disputas teológicas de la época. Para comprender tales cambios, es necesario que sepamos algo de los debates teológicos que tuvieron lugar en los primeros siglos del cristianismo, el período en que se realizó la mayor parte de las alteraciones que sufrieron las Escrituras, antes de la aparición generalizada de los escribas «profesionales».

El Contexto Teológico de la Transmisión de los Textos

Tenemos mucha información sobre el cristianismo de los II y III, a grandes rasgos, la época entre la finalización de los libros del Nuevo Testamento y la conversión a la fe de Constantino, el emperador romano, un acontecimiento que, como hemos anotado, lo cambió todo[1]. Entre los cristianos, estos dos siglos se caracterizaron por una particular riqueza de concepciones teológicas. De hecho, la diversidad teológica era tal que muchos de los grupos que en aquella época se autodenominaban cristianos defendían unas creencias y unas prácticas que la mayor parte de los cristianos de nuestros días no consideraría cristianas en absoluto[2].

En los siglos II y III había, por supuesto, cristianos que creían que había un solo Dios, el creador de todo lo visible y

lo invisible. Sin embargo, otras personas, que también se llamaban a sí mismas cristianas, insistían en que había dos dioses diferentes: uno, el del Antiguo Testamento (un Dios de la ira), y otro, el Dios del Nuevo Testamento (un Dios del amor y la misericordia). Según su opinión, éstas no eran simplemente facetas del mismo Dios: uno y otro eran en realidad dos dioses distintos. Y es de destacar que los grupos que sostenían tales ideas (incluidos los seguidores de Marción, a quien ya hemos tenido ocasión de conocer en anteriores capítulos) insistían en que sus opiniones eran las verdaderas enseñanzas de Jesús y sus apóstoles. Otros grupos, por ejemplo los cristianos gnósticos, creían que no había sólo dos dioses, sino doce. Otros sostenían que los dioses eran treinta. Y otros, que eran trescientos sesenta y cinco. Todos estos grupos afirmaban ser cristianos y profesar las auténticas enseñanzas de Jesús y sus seguidores.

Ahora bien, ¿por qué todos ellos no se limitaban a leer el Nuevo Testamento y comprobar que sus concepciones eran erróneas? Por la sencilla razón de que no existía ningún Nuevo Testamento. Es verdad que para entonces todos los libros que conforman nuestro Nuevo Testamento ya se habían escrito, pero también había montones de otros libros, cada uno de los cuales proclamaba también ser obra de los apóstoles de Jesús: evangelios, hechos, epístolas y apocalipsis con enfoques muy diferentes de los que hallamos en los libros que finalmente formarían el canon neotestamentario. De hecho, el Nuevo Testamento surgió de estos conflictos sobre Dios (o los dioses) cuando un grupo de creyentes consiguió más conversos que todos los demás y decidió qué libros debían incluirse en el canon de las Escrituras. Sin embargo, durante los siglos II y III no había un canon acordado y tampoco una teología con la que todos coincidieran. Lo que había, por el contrario, era una gran diversidad de creencias: grupos distintos que afirmaban

teologías distintas basadas en textos distintos, todos ellos escritos, supuestamente, por los apóstoles de Jesús.

Algunos de estos grupos cristianos insistían en que Dios había creado este mundo; otros aseguraban que el Dios verdadero no lo había creado: el mundo, en su opinión, era un lugar maligno, resultado de un desastre cósmico. Algunos de estos grupos insistían en que las Escrituras judías habían sido entregadas por el único Dios verdadero; otros sostenían que las Escrituras judías eran obra del Dios inferior adorado por los judíos y que éste no era el único Dios verdadero. Algunos de estos grupos insistían en que Jesucristo era el Hijo de Dios, completamente divino y completamente humano al mismo tiempo; otros creían que era completamente divino, pero en ningún sentido humano; otros incluso afirmaban que Jesucristo era en realidad dos: un ser divino (Cristo) y un ser humano (Jesús). Algunos de estos grupos pensaban que la muerte de Cristo había traído la salvación al mundo; otros que la muerte de Cristo no tenía relación alguna con la salvación de este mundo; y otros que Cristo en realidad no había muerto.

Todos y cada uno de estos puntos de vista (y muchos otros que no hemos mencionado) fueron materia de discusiones, diálogos y debates constantes en los primeros siglos de la Iglesia, en un momento en que quienes defendían estas distintas doctrinas cristianas intentaban convencer a los demás de la verdad de su perspectiva. Al final, sólo uno de estos grupos «triunfó» en dichos debates. Fue este grupo el que decidió cómo serían los credos cristianos, a saber, que declararían que había un único Dios, el creador del universo; que Jesús, su Hijo, era humano y divino; y que su muerte y resurrección habían traído la salvación al mundo. También fue este grupo el que decidió qué libros habrían de incluirse en el canon de las Escrituras. Hacia finales del siglo IV, la mayoría de los cristianos

coincidía en que ese canon debía incluir los cuatro evangelios, el libro de Hechos, las epístolas de Pablo, una colección de otras cartas como la Primera Epístola de Juan y la Primera Epístola de Pedro y, por último, el Apocalipsis de Juan. ¿Y quién se había encargado hasta entonces de copiar estos textos? Miembros de las congregaciones: cristianos que conocían y estaban involucrados en los debates sobre la identidad de Dios, el estatus de las Escrituras judías, la naturaleza de Cristo y los efectos de su muerte.

El grupo que consiguió establecerse como «ortodoxo» (en el sentido de que era el que defendía lo que se consideraba era la «creencia correcta») determinó luego lo que las futuras generaciones de cristianos habrían de creer y lo que leerían como Escrituras. ¿Cómo debemos denominar el punto de vista «ortodoxo» antes de que sus ideas se convirtieran en la opinión de la mayoría de los cristianos? Acaso lo mejor sea denominarlo proto-ortodoxo, en el sentido de que representa las concepciones de los cristianos «ortodoxos» antes de que este grupo hubiera resultado vencedor de estas disputas hacia principios del siglo IV, aproximadamente.

¿Afectaron estos enfrentamientos a los escribas que se encargaban de reproducir los libros de las Escrituras? Mi opinión es que sí lo hicieron, y en este capítulo procuraré demostrar mi argumento centrándome en un único aspecto del debate teológico de los siglos II y III, a saber, la discusión sobre la naturaleza de Cristo. ¿Era humano? ¿Era divino? ¿Era ambas cosas? Y si era ambas cosas, ¿era dos seres separados, uno humano y otro divino? ¿O era en cambio un único ser, a la vez humano y divino? Llegado el momento, estas preguntas quedarían resueltas en los credos transmitidos de generación en generación hasta nuestros días, en los que se insiste en que hay «un solo Señor Jesucristo», completamente Dios y completamente hombre.

Antes de que se produjera esta resolución, los desacuerdos eran muchos, y las disputas afectaron la transmisión de los textos de las Escrituras[3].

Para ilustrar este argumento entraré a considerar tres aspectos del debate sobre la naturaleza de Cristo, atendiendo a las formas en que los libros que se convertirían luego en el Nuevo Testamento fueron modificados por escribas (indudablemente) bienintencionados, que alteraron de forma deliberada sus textos con el objetivo de que se adecuaran mejor a sus opiniones teológicas y resultaran menos favorables a las de sus adversarios. El primer aspecto que examinaremos del debate es el aserto, defendido por algunos cristianos, según el cual Jesús era tan plenamente humano que no podía ser divino. Éste era el punto de vista de un grupo de creyentes al que los estudiosos de nuestros días denominan los adopcionistas. Mi argumento es que los escribas cristianos que se oponían a la visión adopcionista de Jesús modificaron sus textos para subrayar que éste no era simplemente humano sino también divino. El resultado de ello fue lo que podemos denominar alteraciones anti-adopcionistas de las Escrituras.

ALTERACIONES ANTI-ADOPCIONISTAS

Los cristianos adopcionistas

Sabemos de diversos grupos cristianos de los siglos II y III que tenían una concepción «adopcionista» de Cristo. Esta

concepción recibe este nombre porque sus partidarios sostenían que Jesús no era un ser divino, sino un hombre de carne y hueso a quien Dios había «adoptado» como hijo suyo, en el momento del bautismo, según se creía usualmente[4].

Entre los grupos que afirmaban una cristología adopcionista, uno de los que poseemos más información era una secta de cristianos judíos conocida como los ebionitas. No sabemos con certeza por qué recibían este nombre, que quizá fuera una derivación de la palabra hebrea *Ebyon*, que significa «pobre». Es posible que estos seguidores de Jesús imitaran a los discípulos originales y hubieran renunciando a todas sus pertenencias en nombre de la fe, comprometiéndose a vivir en la pobreza por el bien de los demás.

Cualquiera que fuera el origen de su nombre, las opiniones de este grupo se recogen con claridad en fuentes antiguas, escritas principalmente por los enemigos del movimiento, que lo consideraban herético. Estos seguidores de Jesús eran, como él, judíos; y diferían de otros cristianos en su insistencia en que para seguir a Jesús era necesario ser judío. En el caso de los hombres, eso significaba circuncidarse. Y para hombres y mujeres, significaba cumplir con la Ley de Moisés, lo que implicaba, entre otras cosas, seguir una dieta kosher, guardar el sábado y celebrar las fiestas judías.

Con todo, lo que los apartaba de los demás cristianos era, en particular, su forma de entender a Jesús como el mesías judío. Pues tratándose de monoteístas estrictos, que creían que sólo podía haber un único Dios, los ebionitas sostenían con firmeza que Jesús no era un ser divino, sino un ser humano, no diferente en «naturaleza» de los demás seres humanos. Producto de la unión sexual de sus padres, José y María, Jesús había nacido como cualquier otra persona (su

madre no era virgen) y se había criado en un hogar judío normal. Lo que le distinguía del resto de sus correligionarios era su mayor rigor en el cumplimiento de la ley judía; y por esa razón Dios le había adoptado como hijo suyo en el momento del bautismo, cuando una voz procedente del cielo anunció que él era el hijo de Dios. Desde ese momento en adelante, Jesús se sintió llamado a cumplir la misión que Dios le tenía reservada: morir en la cruz, sacrificándose por los pecados de la humanidad. Jesús obedeció fielmente este llamamiento; y luego Dios honró su sacrificio resucitándole de entre los muertos y elevándole a los cielos, donde todavía aguardaba el momento de regresar a la tierra como juez del mundo.

Por tanto, según los ebionitas, Jesús no existía antes de todos los siglos, no había sido engendrado por una virgen y no era divino en sí mismo. Era un ser especial, sí, un hombre justo, a quien Dios había elegido y con quien había establecido una relación particular.

En respuesta a esta concepción adopcionista, los cristianos proto-ortodoxos subrayaban que Jesús no era «meramente» humano, sino que en realidad era divino, que era Dios mismo en cierto sentido. Había nacido de una virgen, había sido más justo que cualquier otro hombre porque su naturaleza era diferente y en el bautismo Dios no lo había convertido en su hijo (mediante la adopción) sino que se había limitado a confirmar que él era su hijo, como lo había sido desde el eterno pasado.

¿Cómo influyó este enfrentamiento en los textos de las Escrituras que circulaban en los siglos II y III textos, repito, que estaban siendo reproducidos por copistas no profesionales implicados en mayor o menor grado en la controversia? Existen pocas variantes, si es que las hay, que parezcan haber sido creadas por escribas que defendían un punto de vista adopcionista. El motivo de esta ausencia no

debería sorprendemos. Si los cristianos adopcionistas consiguieron introducir sus ideas en los textos de las Escrituras, es seguro que escribas posteriores, afines a la visión ortodoxa, se encargaron de corregirlas. Por el contrario, lo que sí tenemos son casos en los que los textos fueron alterados de manera que se opusieran a la cristología adopcionista. Estos cambios subrayan que Jesús nació de una virgen, que no fue adoptado en el bautismo y que él mismo era Dios.

Cambios anti-adopcionistas

En realidad, ya hemos comentado un caso de variación textual relacionado con esta controversia cristológica cuando reseñamos, en el cuarto capítulo, las investigaciones de J. J. Wettstein. Wettstein examinó el Codex Alexandrinus (actualmente en la Biblioteca Británica) y descubrió que en 1 Timoteo 3:16, donde muchísimos de los manuscritos posteriores se refieren a Cristo como «Dios manifestado en la carne», este antiguo manuscrito hablaba, en cambio, de Cristo «quien ha sido manifestado en la carne». En griego este cambio es mínimo, se trata de la diferencia entre una zeta y una ómicron, dos letras muy parecidas (Θ y O). Un escriba había alterado el texto original de manera que en lugar de decir «quien» dijera «Dios» (manifestado en la carne). En otras palabras, este corrector tardío había modificado el texto de manera que subrayara la divinidad de Cristo. Es llamativo que esta misma corrección aparezca en otras cuatro copias antiguas de la Primera Epístola a Timoteo, todas las cuales pasaron por manos de correctores que cambiaron la palabra del mismo modo, consiguiendo que el pasaje se refiriera explícitamente a Jesús como «Dios». Éste llegaría luego a convertirse en el texto de la mayoría de los manuscritos bizantinos (medievales) y,

después, de la mayoría de las primeras traducciones a las lenguas vernáculas.

Sin embargo, dado que los testimonios más antiguos con los que contamos hablan de Cristo «quien» se manifestó en la carne, sin llamar Dios a Jesús explícitamente, resulta claro que el cambio que terminaría siendo dominante en los manuscritos de la Edad Media fue realizado con el fin de hacer hincapié en la divinidad de Jesús en un texto que, en el mejor de los casos, era ambiguo. Éste, por tanto, sería un ejemplo de cambio anti-adopcionista, una alteración textual diseñada para rebatir la afirmación de que Jesús era plenamente humano pero no en sí mismo divino.

Encontramos otros cambios anti-adopcionistas en los manuscritos que tratan de los primeros años de la vida de Jesús en el Evangelio de Lucas. En una parte se nos dice que cuando José y María llevaron a Jesús al Templo y Simeón, el hombre santo, lo bendijo, «su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él» (Lucas 2:33). ¿Su padre? ¿Cómo podía el texto llamar a José padre de Jesús si había nacido de una virgen? No resulta sorprendente entonces que un gran número de escribas cambiaran el texto para eliminar el problema en potencia, la versión enmendada dice: «José y su madre estaban admirados…». Este cambio garantizaba que los cristianos adopcionistas no pudieran utilizar el texto para respaldar su idea de que Jóse era el padre de la criatura.

Algo similar ocurre unos cuantos versículos después, en el relato sobre Jesús perdido en el Templo a la edad de doce años. El desarrollo de la historia es muy conocido: José, María y Jesús han viajado a Jerusalén para celebrar la Pascua, pero luego, cuando la familia regresa a casa en la caravana, Jesús se queda en la ciudad, sin que ellos lo adviertan. Como dice el texto: «sin saberlo sus padres» (2:43). Pero ¿por qué insiste el texto en hablar de padres si

José no es realmente el padre de Jesús? Un buen número de testimonios «corrigen» el problema haciendo que el pasaje rece: «sin saberlo José y su madre». Lo mismo sucede un poco más adelante, cuando tras regresar a Jerusalén y buscar a Jesús por todas partes, María lo encuentra en el Templo, tres días después, y lo regaña: «tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando» (2:48). De nuevo, algunos escribas prefirieron solventar el inconveniente alterando el texto para que dijera: «nosotros, angustiados, te andábamos buscando».

Una de las variantes anti-adopcionistas más intrigantes que se preserva en los testimonios que conservamos se halla precisamente allí donde sería de esperar encontrarla, esto es, en el relato sobre el bautismo de Jesús, el momento en el que, según la opinión de muchos adopcionistas, Dios le había elegido y adoptado como hijo suyo. En el Evangelio de Lucas, al igual que en el de Marcos, cuando Juan bautiza a Jesús, los cielos se abren, el Espíritu desciende sobre Jesús en forma de paloma y se oye una voz procedente del cielo. Sin embargo, los manuscritos del Evangelio de Lucas están divididos respecto a qué fue exactamente lo que dijo esta voz. Según la mayoría de los testimonios conservados, la voz pronuncia las mismas palabras que encontramos en Marcos: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Marcos 1:11; Lucas 3:22). Sin embargo, en un antiguo manuscrito griego y varios latinos, la voz dice algo asombrosamente distinto: «Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado». ¡Hoy te he engendrado! ¿No insinúa esto que el día de su bautismo fue el día en el que Jesús se convirtió en el Hijo de Dios? ¿No era posible que los adopcionistas emplearan este texto para defender su idea de que Jesús se convirtió en Hijo de Dios sólo en este momento? Ya que se trata de una variante tan interesante, quizá sea conveniente examinarla con mayor detenimiento, como ilustración

adicional de lo complejos que son los problemas que ha de abordar el crítico textual.

La primera cuestión que es necesario resolver es la siguiente: ¿cuál de estas dos formas del texto es la original y cuál la alteración? La enorme mayoría de los manuscritos griegos conservados recogen la primera variante («Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco») y, por tanto, uno podría sentirse tentado a concluir que la otra variante es la alteración. El problema en este caso es que los padres de la Iglesia citaron en muchísimas ocasiones este versículo en el período anterior a aquel en que se produjeron la mayoría de los manuscritos con los que contamos hoy en día. Se lo citó en los siglos II y III en muchos lugares, en Roma, Alejandría, el norte de África, Palestina, Galia, España. Y casi en todos los casos, la que se citó fue la otra forma del texto («yo hoy te he engendrado»).

Además, otro hecho significativo es que esta forma del texto sea distinta del pasaje equivalente en Marcos. Como hemos visto antes, los escribas tendían a armonizar los textos, no a diferenciarlos; y por ello el que la segunda alternativa sea *diferente* de la que recoge el Evangelio de Marcos es un indicio de que es más probable que sea original de Lucas. Estos argumentos sugieren que la versión que cuenta con menos testimonios, «yo hoy te he engendrado», es en realidad la auténtica, y que fue modificada por escribas que temían sus connotaciones adopcionistas.

No obstante, algunos estudiosos opinan lo contrario y señalan que el autor de Lucas no pudo escribir que en el bautismo de Jesús la voz procedente del cielo dijo «yo hoy te he engendrado» porque, para ese momento de su evangelio, ya es claro que Jesús es el Hijo de Dios. Así, en Lucas 1:35, antes del nacimiento de Jesús, el ángel Gabriel anuncia a la madre de Jesús que «el Espíritu Santo vendrá sobre ti y el

poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios». En otras palabras, según Lucas, Jesús ya era el Hijo de Dios antes de nacer. De acuerdo con esta argumentación, decir luego que Jesús se convierte en el Hijo de Dios al bautizarse no sería coherente y, por tanto, lo más probable es que la versión más difundida del versículo, «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco», sea la original.

El inconveniente de este razonamiento, pese a lo convincente que resulta a primera vista, es que pasa por alto el modo en que el autor de este evangelio usa las designaciones de Jesús a lo largo de toda su obra (que, como hemos anotado, abarca un segundo volumen, el libro de los Hechos de los Apóstoles). Considérese, por ejemplo, lo que Lucas dice a propósito de Jesús como el «Mesías» (la palabra hebrea para el término griego Cristo). Según Lucas 2:11, Jesús nació como el Cristo; sin embargo, en uno de los discursos de Hechos, se dice que Jesús se convirtió en el Cristo durante el bautismo (Hechos 10:37-38) y en otro pasaje se afirma que Jesús se convirtió en el Cristo en el momento de la resurrección (Hechos 2:36). ¿Cómo puede todo esto ser cierto? Parece ser que, para Lucas, era importante hacer hincapié en los momentos clave de la existencia de Jesús y subrayar lo vitales que éstos eran para su identidad (por ejemplo, como Cristo). Lo mismo puede decirse de la concepción que Lucas tiene de Jesús como el «Señor». Dice que Jesús nació como el Señor en Lucas 2:11, y le llama el Señor en vida en Lucas 10:1; pero en Hechos 2:36 indica que se constituyó en el Señor en la resurrección.

Para Lucas, la identidad de Jesús como Señor, Cristo e Hijo de Dios es importante, pero resulta evidente que no piensa lo mismo del momento en que la adquirió. Jesús es

todas estas cosas en momentos cruciales de su vida: el nacimiento, el bautismo y la resurrección, por ejemplo.

Parece entonces que, originalmente, en el relato del bautismo de Jesús que ofrece Lucas, la voz procedente del cielo declaró: «Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado». El autor del evangelio probablemente no pretendía que se lo interpretara desde una perspectiva adopcionista, pues, a fin de cuentas, antes de ese episodio había narrado (en los primeros dos capítulos) el nacimiento virginal de Jesús. No obstante, después de él, los cristianos que leían este pasaje quizá se sintieran desconcertados por sus posibles implicaciones, ya que parecía abierto a una interpretación adopcionista. Para garantizar que nadie fuera a entender el texto de ese modo, algunos escribas proto-ortodoxos cambiaron su redacción para hacerlo completamente conforme con Marcos 1:11. Así, en lugar de decir que Jesús había sido engendrado por Dios, Lucas 3:22 pasó a decir simplemente: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco». Ésta, en otras palabras, es otra alteración anti-adopcionista del texto.

Para concluir esta sección examinaremos un cambio más. Al igual que 1 Timoteo 3:16, éste involucra un texto que un copista modificó para que afirmara en términos contundentes que Jesús había de ser considerado Dios en todos los sentidos. El texto se encuentra en el Evangelio de Juan, un evangelio que se esfuerza más que cualquier otro de los incluidos en el Nuevo Testamento por describir a Jesús como un ser divino (véase, por ejemplo, Juan 8:58; 10:30; 20:28). Esta identificación se realiza de forma notablemente particular en un pasaje cuya autenticidad es debatida con vehemencia.

Los primeros dieciocho versículos de Juan se denominan en ocasiones su Prólogo. En ellos es donde Juan habla de «la Palabra» que en el principio «estaba con Dios» y «era Dios»

(vv. 1-3). Esta Palabra de Dios hizo todas las cosas que existen. Además, es el modo en que Dios se comunica con el mundo; la Palabra es la forma en que Dios se manifiesta a otros. Y en un momento se nos dice que «la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros» (v. 14). En términos distintos, la Palabra de Dios se convirtió en un ser humano. Este ser humano fue «Jesucristo» (v. 17). Por tanto, según esta concepción, Jesucristo representa la «encarnación» de la Palabra de Dios, que estaba con Dios desde el principio y era en sí misma Dios, a través de la cual Dios había creado el mundo.

Este prólogo termina a continuación con unas frases llamativas, de las que existen dos versiones: «A Dios nadie le ha visto jamás: [el Hijo único/el Dios único] que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (v. 18).

El problema textual tiene que ver con la identificación de este «único». ¿Se trata de «el Dios único que está en el seno del Padre» o de «el Hijo único que está en el seno del Padre»? Es importante señalar que la primera alternativa es la que recogen los manuscritos más antiguos que se conservan y a los que, por lo general, se considera los mejores, los de la familia del texto Alejandrino. Sin embargo, llama la atención el hecho de que sólo en raras ocasiones se lo encuentre en manuscritos no vinculados con Alejandría. ¿Es posible que sea ésta una variante textual creada por un copista en Alejandría y popularizada allí? De ser así, eso explicaría por qué la enorme mayoría de los manuscritos procedentes de otros lugares recogen la segunda lectura, en la que no se llama a Jesús único Dios, sino único Hijo.

Existen otras razones para pensar que esta última versión es, en realidad, la correcta. El Evangelio de Juan usa la expresión «único Hijo» (en ocasiones traducida erróneamente como «único Hijo engendrado») en varias oportunidades (véase juan 3:16, 18); mientras que en

ningún lugar hace referencia a Cristo como «el Dios único». Además, ¿qué sentido tendría llamarlo así? El término único en griego significa «único de una especie». Sólo puede haber uno que sea único de una especie. El término Dios único ha de referirse a Dios Padre mismo, pues de otra manera no sería único. Pero si el término se refiere al Padre, ¿cómo puede usárselo para hablar del Hijo? Dado el hecho de que la expresión más común (y más comprensible) en el Evangelio de Juan es «Hijo único», pareciera ser que eso era lo que decía originalmente el texto de Juan 1:18, un versículo que ya es de por sí una visión exaltada de Cristo como «el Hijo único que está en el seno del Padre» y aquel que explica el mensaje de Dios a todos los demás.

Es posible, por tanto, que algunos escribas, probablemente establecidos en Alejandría, no se sintieran satisfechos con esta visión exaltada de Cristo y hubieran decidido hacerla aún más exaltada alterando el texto. En su versión, Cristo no es simplemente el Hijo único de Dios, sino que es el mismísimo Dios único. Esto quizá sea un indicio de que éste también fue un cambio anti-adopcionista realizado por escribas proto-ortodoxos en el siglo II.

Alteraciones Anti-docéticas

Los cristianos docetas

En el espectro teológico, en el extremo opuesto a los cristianos judíos ebionitas y su cristología adopcionista, se encontraban los grupos de cristianos partidarios de lo que se

conoce como docetismo[5]. El nombre proviene de la palabra griega DOKEÕ, que significa «parecer» o «tener apariencia». Los docetas aseguraban que Jesús no fue un ser humano de carne y hueso, sino única y exclusivamente un ser divino que «parecía» ser un hombre capaz de sentir hambre, sed y dolor, de sangrar y de morir. Dado que Jesús era Dios, no podía en realidad ser humano; había venido a la tierra con la «apariencia» de un hombre, pero no lo era.

Probablemente el doceta más famoso de los primeros siglos del cristianismo fue el filósofo y maestro Marción. Sabemos mucho sobre él gracias a padres de la Iglesia proto-ortodoxos como Ireneo y Tertuliano, que consideraban que sus ideas constituían una auténtica amenaza y escribieron ampliamente sobre ellas. En particular, se conserva una obra en cinco volúmenes de Tertuliano titulada *Contra Marción*, una crítica en la que se expone de forma detallada su concepción de la fe. A partir de este tratado polémico estamos en condiciones de describir las principales características del pensamiento marcionista.

Como vimos en el primer capítulo[6], Marción consideraba que sus ideas se inspiraban en las del apóstol Pablo, en su opinión, el único verdadero seguidor de Jesús. En algunas de sus cartas, Pablo diferenciaba entre la ley judía y el evangelio, al insistir en que lo que hacía a alguien estar en paz con Dios era la fe en Cristo (el evangelio) y no la observancia de la Ley de Moisés. Para Marción, este contraste entre el evangelio de Cristo y la Ley de Moisés era absoluto, tanto que el Dios que había entregado la ley a los judíos no podía ser el mismo que había traído la salvación a través de Cristo. En otras palabras, había dos dioses diferentes. El Dios del Antiguo Testamento era el creador de este mundo, que había elegido a Israel para que fuera su pueblo y le había dado una ley severa. Cuando los judíos quebrantaban su ley (como todos lo hacían), los castigaba

con la muerte. Jesús, en cambio, había sido enviado por un Dios superior para salvar a la gente de la ira del Dios de los judíos. Ahora bien, dado que Jesús no tenía relación con este Dios que había creado el mundo material, resultaba obvio que no podía formar parte de este mundo material. Esto significaba que no podía en realidad haber nacido, que no había tenido un cuerpo material, que no había sangrado y que, por supuesto, no había muerto. Todas estas cosas habían sido aparentes. Pero como Jesús parecía haber muerto (el suyo había sido aparentemente un sacrificio perfecto), el Dios de los judíos había aceptado su muerte como pago por los pecados. Y cualquiera que creyera en ello se salvaría de este Dios.

Autores proto-ortodoxos como Tertuliano se oponían de forma enérgica a esta teología y subrayaban que si Cristo no hubiera sido un ser humano real, no habría podido salvar a los demás seres humanos, que si no había de verdad derramado su sangre, ésta no habría podido traer la salvación, que si de verdad no había muerto, su muerte «aparente» no habría servido para nada. Tertuliano y otros autores que pensaban como él adoptaron entonces una postura firme y defendieron que Jesús, pese a ser divino (en contra de lo que los ebionitas y otros adopcionistas afirmaban), era también completamente humano. Era un hombre de carne y hueso; podía sentir dolor; había sangrado de verdad; había muerto de verdad; y de verdad había resucitado físicamente de entre los muertos y ascendido físicamente al cielo, donde se encontraba ahora esperando el momento en que habría de regresar, físicamente, en toda su gloria.

Cambios anti-docéticos

El debate sobre las cristologías docéticas incidió sobre los escribas que copiaron los libros que finalmente se convertirían en el Nuevo Testamento. Para ilustrar este hecho examinaré cuatro variantes textuales de los últimos capítulos del Evangelio de Lucas, que, como hemos señalado, era el único evangelio que Marción aceptaba dentro de su canon de las Escrituras[7].

La primera es un pasaje que ya comentamos en el capítulo anterior, la descripción del «sudor de sangre» de Jesús. Como vimos allí, los versículos en cuestión probablemente no pertenecían al Evangelio de Lucas original. Recuérdese que el pasaje describe acontecimientos que tienen lugar inmediatamente antes del arresto de Jesús, cuando se aparta de sus discípulos para orar; Jesús pide que se aparte de él la copa de su pasión, pero que, no obstante, se haga la voluntad de Dios. A continuación, algunos manuscritos recogen los versículos que son objeto de discusión: «Entonces se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra» (vv. 43-44).

En el capítulo anterior argumenté que esos versículos desbaratan la estructura de este pasaje de Lucas, que sin ellos se organiza como un quiasmo que centra la atención del lector en la oración de Jesús para que se haga la voluntad de Dios. También sugerí que los versículos presuponían una teología completamente ajena a la que encontramos en la narrativa de la pasión que nos ofrece este evangelio. En todo ese relato, Jesús se muestra calmado y es quien controla la situación. Lucas, de hecho, se esforzó por eliminar todo indicio de agonía de su texto. Estos versículos, por tanto, no sólo no están presentes en los testimonios más importantes y antiguos, sino que contradicen la descripción

de Jesús ante la muerte tal como aparece en el resto del Evangelio de Lucas.

¿Qué razón pudo animar a los copistas a añadir estos versículos? Ahora estamos en condiciones de ofrecer una respuesta a esa pregunta. Una particularidad notable de estos versículos es que los citan tres autores proto-ortodoxos de mediados del siglo II (Justino Mártir, Ireneo de Galia e Hipólito de Roma); y todavía más llamativo es el hecho de que todos ellos los mencionan para refutar la idea de que Jesús no era un ser humano real. Esto es, la terrible angustia que Jesús experimenta en estos versículos se considera una prueba de que en verdad era un ser humano, capaz de sufrir como el resto de los mortales. Así, por ejemplo, tenemos que Justino, tras anotar que «su sudor cayó a la tierra como gotas de sangre mientras estaba orando», asegura que eso demuestra que «el Padre deseaba que su Hijo padeciera realmente tales sufrimientos en nuestro nombre», por lo que «no podemos decir que él, siendo el Hijo de Dios, no sintió lo que le estaba ocurriendo ni el daño que se le infligía[8]».

En otras palabras, Justino y sus colegas proto-ortodoxos entendían que los versículos mostraban de forma gráfica que Jesús no simplemente «parecía» un ser humano, sino que era un ser humano en todos los sentidos. En vista de que, como hemos señalado, estos versículos no pertenecían originalmente al Evangelio de Lucas, parece probable que se los hubiera introducido con el fin de rebatir las opiniones docéticas, ya que conseguían representar muy bien la naturaleza humana de Jesús.

Para los cristianos proto-ortodoxos, era importante hacer hincapié en que Cristo era un hombre real de carne y hueso capaz de sangrar, porque lo que traía la salvación era precisamente el sacrificio de su cuerpo y el derramamiento de su sangre, no en apariencia sino en realidad. Otra

variante textual del relato de Lucas sobre las últimas horas de Jesús subraya esta realidad. La encontramos en el relato de la última cena de Jesús y sus discípulos. En uno de los manuscritos griegos más antiguos que se conservan, así como en varios testimonios latinos, se nos dice:

> *Y recibiendo una copa, dadas las gracias, dijo; «tomad esto y repartidlo entre vosotros; porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios». Tomó luego el pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Éste es mi cuerpo. Pero la mano del que me entrega está aquí conmigo sobre la mesa» (Lucas 22:17-19).*

Sin embargo, la mayoría de los testimonios que tenemos recogen una adición al texto, una adición que reconocerán con seguridad los lectores de las traducciones más comunes de la Biblia, ya que se recoge en prácticamente todas las versiones modernas. En ellas, después de que Jesús diga «éste es mi cuerpo», el texto continúa con las siguientes palabras: «“que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío”. De igual modo, después de cenar, levanta la copa, diciendo: “Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros”».

Estas palabras resultan familiares para los cristianos porque son las de la «institución» de la Eucaristía, palabras de las que encontramos una versión muy similar en la Primera Epístola a los Corintios de Pablo (1 Corintios 11:23-25). A pesar del hecho de que nos resulten tan familiares, hay buenos motivos para pensar que estos versículos no pertenecían en un principio al Evangelio de Lucas y que se introdujeron en él para subrayar que era el cuerpo y la sangre de Cristo los que traían la salvación «por vosotros». En el caso de ser originales, es difícil explicar por qué un escriba habría omitido esos versículos (por ejemplo, no hay ningún *homoeoteleuton* que explique la omisión), en especial si tenemos en cuenta que el pasaje resulta muy

coherente cuando se lo añade. De hecho, cuando se prescinde de estos versículos, la mayoría de las personas siente que el texto resulta algo truncado. Y quizá la falta de familiaridad con la versión truncada (sin los versículos) haya sido uno de los factores que impulsó a los escribas a ampliar el pasaje.

Por otro lado, es importante llamar la atención sobre el hecho de que los versículos, por más famosos que sean, no representan la forma en que Lucas entiende la muerte de Jesús. Pues una característica sorprendente de la descripción que este evangelio nos ofrece de Jesús es que —por más extraño que esto pueda parecer en un primer momento— nunca, en ningún otro lugar, indica que su muerte sea lo que salva al mundo del pecado. En ningún lugar de la obra de Lucas (Lucas y Hechos), se dice que la muerte de Jesús sea «por vosotros». Es más, en las dos ocasiones en las que su fuente (Marcos) indica que la muerte de Jesús trae la salvación (Marcos 10:45; 15:39), Lucas *modificó* la redacción del texto (o lo eliminó). En otras palabras, Lucas no compartía la concepción que tenía Marcos (así como Pablo y otros autores de los comienzos del cristianismo) sobre cómo la muerte de Jesús conducía a la salvación.

Es fácil conocer cuál era su opinión repasando lo que dijo al respecto en el libro de Hechos, donde los apóstoles pronuncian una serie de discursos con el fin de convertir a otros a la fe. A pesar de ello, sin embargo, en ninguno de estos discursos se indica que la muerte de Jesús suponga la expiación de los pecados (véanse, por ejemplo, los capítulos 3, 4 y 13). No es que la muerte de Jesús carezca de importancia. Es *extremadamente* importante, pero no es un acto de expiación. En Lucas, la muerte de Jesús es lo que lleva a la gente a advertir su culpa ante Dios (dado que murió a pesar de ser inocente). Una vez la gente reconoce

su culpa, se dirige a Dios, arrepentida, y entonces él perdona sus pecados.

En otras palabras, para Lucas la muerte de Jesús impulsa a la gente a arrepentirse y es este arrepentimiento el que trae la salvación. Ahora bien, ésta es la concepción expuesta en la obra de Lucas excepto en los versículos que estamos discutiendo, versículos que no están presentes en los testimonios más antiguos que se conservan y en los que la muerte de Jesús se describe como una expiación «por vosotros».

Si estos versículos no pertenecían originalmente al Evangelio de Lucas, ¿por qué se le añadieron? En su obra contra Marción, Tertuliano subrayaba:

> *Jesús declaró con suficiente claridad el significado que daba al pan, cuando dijo que el pan era su propio cuerpo. De igual modo, cuando mencionó la copa e hizo que la nueva alianza se sellara con su sangre, afirmó la realidad de su cuerpo. Un cuerpo que no está hecho de carne no puede tener sangre. Así, de la prueba de la carne obtenemos la prueba del cuerpo, y la prueba de la carne la obtenemos de la prueba de la sangre (Contra Marción 4.40).*

Todo apunta a que los versículos se añadieron para hacer hincapié en que el cuerpo y la sangre de Jesús eran reales y que él se había sacrificado en verdad por el bien de la humanidad. Esto quizá no fuera lo que Lucas quería subrayar, pero sí lo que querían subrayar los escribas proto-ortodoxos que alteraron el texto de su evangelio para rebatir cristologías docéticas como la propuesta por Marción[9].

Otro versículo que al parecer también fue introducido en el Evangelio de Lucas por escribas proto-ortodoxos es Lucas 24:12, que tiene lugar justo después de la resurrección de Jesús. Algunas de las mujeres que seguían a Jesús acuden a la tumba, descubren que su cuerpo ha desaparecido y se les dice que ha resucitado. Al regresar junto a los discípulos, les cuentan lo ocurrido, pero éstos se

niegan a creerlas porque les parece que lo que dicen no son más que «desatinos». A continuación muchos manuscritos recogen el relato del versículo 24:12: «Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo vio las vendas y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido».

Hay muy buenas razones para pensar que este pasaje no formaba parte del Evangelio de Lucas original. Contiene un gran número de características estilísticas que no se encuentran presentes en ningún otro lugar del texto, entre ellas la mayoría de las palabras clave del versículo, como las traducidas aquí por «se inclinó» y «vendas» (antes se ha usado un término diferente para describir la ropa fúnebre de Jesús). Además, es difícil comprender por qué alguien iba a querer eliminar este versículo en caso de que perteneciera de verdad al evangelio (una vez más, no hay *homoeoteleuton* o cualquier otro fenómeno semejante que pudiera explicar su omisión accidental). Como muchos lectores han advertido, el versículo parece una especie de resumen de un relato recogido en el Evangelio de Juan (20:3-10), en el que Pedro y el discípulo «a quien Jesús amaba» corren a la tumba para encontrarla vacía. ¿Es posible que alguien haya añadido un episodio similar, en versión reducida, al Evangelio de Lucas?

De haber sido así, la adición es muy llamativa, pues ofrece un sólido respaldo a la idea proto-ortodoxa de que Jesús no era simplemente una especie de fantasma sino que tenía un cuerpo físico. Además, según el versículo, quien reconocía este hecho no era otro que Pedro, el principal de los apóstoles. Con ello se conseguía que el relato de la tumba vacía no fuera sólo un «desatino» de algunas mujeres poco dignas de confianza; la historia era ahora creíble y, sobre todo, verdadera: había sido verificada por nadie más y nadie menos que Pedro (un *hombre* digno de confianza, podemos suponer). Todavía más importante es el hecho de

que el versículo subraya el carácter físico de la resurrección, pues lo único que queda en la tumba son las pruebas físicas de ésta: las vendas que cubrían el cuerpo de Jesús. No hay duda de que se trataba de la resurrección en carne de una persona real. Tertuliano es, de nuevo, quien subraya la importancia de este hecho:

> *Ahora bien, si la muerte [de Cristo] se niega, porque se niega su carne, no habría certeza alguna de su resurrección. Pues él no pudo resucitar por la misma razón que no pudo morir, porque si no poseía la realidad de la carne, que hace la muerte posible, otro tanto ocurre con la resurrección. Y si la resurrección de Cristo se anula, la nuestra queda también destruida (Contra Marción 3, 8).*

Cristo tenía que haber poseído un cuerpo de carne y hueso real, que pudiera en verdad resucitar, físicamente, de entre los muertos.

Pero los proto-ortodoxos no sólo creían que Jesús había sufrido, muerto y resucitado físicamente, sino que también había ascendido al cielo físicamente. La última variante textual que vamos a comentar en esta sección se encuentra al final del Evangelio de Lucas, después de que la resurrección haya tenido lugar (aunque el mismo día). Jesús se dirige por última vez a sus seguidores y a continuación se aparta de ellos:

> *Y sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos; y ellos se volvieron a Jerusalén con gran gozo (Lucas 24:51-52).*

Sin embargo, es interesante destacar que en algunos de los testimonios más antiguos (incluido el *Codex Sinaiticus*, un manuscrito perteneciente al texto Alejandrino) contienen una adición al texto[10]. Después de que se indique que Jesús «se separó de ellos», en estos manuscritos se lee: «y fue llevado al cielo». Ésta es una adición muy significativa, que subraya el carácter físico de la ascensión de Jesús (lo

que no ocurre con la fórmula «se separó de ellos», que resulta más bien sosa). Esta variante es intrigante en parte porque el mismo autor, en su segundo volumen, el libro de Hechos, *vuelve* a narrar la ascensión de Jesús al cielo; lo curioso es que allí se indica, explícitamente, que ésta tuvo lugar «cuarenta días» después de la resurrección (Hechos 1:1-11).

Esto hace que resulte difícil de creer que Lucas escribiera la frase en cuestión en Lucas 24:51, pues es muy improbable que pensara que Jesús ascendió al cielo el mismo día de la resurrección si, como indica al comienzo de su segundo libro, creía que había ascendido cuarenta días después. Por otro lado, es importante señalar que la palabra clave en la frase en cuestión («llevado») no aparece en ningún otro lugar del Evangelio de Lucas ni en Hechos de los Apóstoles.

¿Para qué querría alguien añadir estas palabras? Sabemos que los cristianos proto-ortodoxos deseaban subrayar la naturaleza física, real, de la partida de Jesús: Jesús había partido físicamente y volvería físicamente trayendo consigo una salvación física. Ésta era su posición contra los docetas, que aseguraban que todo ello era sólo una apariencia. Es posible que un copista involucrado en estas controversias decidiera modificar el texto con el propósito de reforzar sus argumentos.

Alteraciones Anti-separacionistas

Los cristianos separacionistas

Una tercera preocupación de los cristianos proto-ortodoxos de los siglos I y II consistía en los grupos cristianos que entendían a Jesucristo no exclusivamente como un ser humano (como los adopcionistas) ni como un ser divino (como los docetas), sino como dos seres distintos, uno completamente humano y otro completamente divino[11]. Podemos denominar «separacionista» a esta cristología, ya que dividía a Jesucristo en dos: el Jesús hombre (por completo humano) y el Cristo divino (por completo divino). Según la mayoría de los que promovían esta concepción, el Jesús hombre había sido habitado temporalmente por un ser divino, Cristo, lo que le había permitido realizar milagros e impartir sus enseñanzas; sin embargo, antes de la muerte de Jesús, Cristo lo había abandonado, por lo que tuvo que padecer la crucifixión solo.

Esta cristología separacionista era defendida comúnmente por aquellos grupos de cristianos a quienes los estudiosos denominan gnósticos[12]. El término gnosticismo deriva de la palabra griega *gnosis*, que significa conocimiento, y se aplica a una amplia variedad de grupos de cristianos primitivos que subrayaban la importancia del conocimiento secreto para la salvación. De acuerdo con la mayoría de estos grupos, el mundo material en el que vivimos no era realmente la creación del único Dios verdadero, sino una consecuencia de un desastre en el ámbito divino, en el que uno de los (muchos) seres divinos terminó, por alguna razón misteriosa, viéndose excluido de los lugares celestiales. El mundo material fue creación de una deidad menor, que aprovechó la caída de esta divinidad para capturarla y aprisionarla en cuerpos humanos aquí en la tierra. De acuerdo con esto, algunos seres humanos poseen una chispa de la divinidad dentro de sí, y necesitan

aprender la verdad sobre quiénes son, de dónde vienen, cómo llegaron aquí y cómo pueden regresar. Aprender esa verdad es lo que los conducirá a la salvación.

Esta verdad consiste en las enseñanzas secretas, el «conocimiento» (*gnosis*) misterioso, que sólo está en condición de impartir un ser divino procedente del reino celestial. Para los cristianos gnósticos, Cristo es este ser divino, encargado de revelar las verdades de la salvación; en muchos sistemas gnósticos, el Cristo se introdujo en el hombre Jesús en el bautismo, le dotó de los poderes para llevar a cabo su ministerio y luego, al acercarse el final, le abandonó para que muriera en la cruz. Es por esta razón que Jesús grita: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Para estos gnósticos, el Cristo había literalmente abandonado a Jesús (o bien, le había «dejado atrás»). No obstante, después de la muerte de Jesús, Cristo le había resucitado de entre los muertos para recompensar su devoción y, a través de él, había continuado enseñando a sus discípulos las verdades secretas que permiten alcanzar la salvación.

Los cristianos proto-ortodoxos pensaban que estas ideas eran ofensivas desde todo punto de vista. Para ellos, el mundo material no era un lugar maligno resultado de un desastre cósmico, sino la creación bondadosa del único Dios verdadero; la salvación se conseguía mediante la fe en la muerte y resurrección de Cristo, no aprendiendo una *gnosis* secreta capaz de descubrir a los hombres la verdad de la condición humana; y, lo más importante para nuestros propósitos en este capítulo, Jesucristo no era dos seres distintos sino un único ser, divino y humano al mismo tiempo.

Cambios anti-separacionistas del texto

Las controversias alrededor de las cristologías separacionistas incidieron de algún modo en la transmisión de los textos que luego se convertirían en el Nuevo Testamento. En el capítulo anterior hemos tenido ocasión de ver un ejemplo de ello, cuando comentamos la variante textual de Hebreos 2:9 en la que se dice que Jesús murió «aparte de Dios», que era lo que probablemente decía el original de la epístola. Allí vimos que la mayoría de los escribas habían preferido la variante en la que se indicaba que Cristo murió «por la gracia de Dios», a pesar de que eso no era lo que el autor del texto había escrito en un principio. Sin embargo, no nos detuvimos a considerar con detenimiento la cuestión de por qué motivo los escribas consideraban que el texto original era potencialmente peligroso y, por tanto, valía la pena modificarlo. Ahora, tras haber reseñado brevemente la forma en que los gnósticos entendían a Cristo, el cambio resulta más comprensible. Según las cristologías separacionistas, Jesús en realidad había muerto «aparte de Dios», en el sentido de que fue mientras estaba en la cruz cuando el elemento divino que había habitado en él le abandonó para que muriera solo. Conscientes de que el texto podía ser utilizado para respaldar semejante perspectiva, los escribas cristianos realizaron un cambio simple pero con profundas implicaciones. Así, el texto dejaba de señalar que su muerte se había producido aparte de Dios y pasaba a afirmar que la muerte de Cristo había tenido lugar «por la gracia de Dios». Ésta, por tanto, es una alteración anti-separacionista.

Un segundo e intrigante ejemplo de este fenómeno lo encontramos casi exactamente donde hubiéramos esperado hallarlo, esto es, en el relato evangélico de la crucifixión de Jesús. Como he indicado, en el Evangelio de Marcos, Jesús permanece en silencio a lo largo de todo el proceso de crucifixión. Los soldados le crucifican, la gente y los líderes

judíos se burlan de él y lo mismo hacen los criminales crucificados a su lado; pero Jesús no pronuncia una sola palabra hasta el último instante, cuando al acercarse la muerte grita las palabras del Salmo 22: «*Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní?*», lo que se traduce como «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Marcos 15:34).

Es interesante anotar que según un autor proto-ortodoxo, Ireneo, el Evangelio de Marcos era el elegido por aquellos que «separaban a Jesús de Cristo», esto es, por los gnósticos partidarios de una cristología separacionista[13]. Tenemos pruebas sólidas que sugieren que los gnósticos interpretaban esta última frase de Jesús literalmente: el grito indicaba el momento preciso en que el Cristo divino había dejado al Jesús hombre (dado que la divinidad no podía ser mortal y, por ende, no podía experimentar la muerte).

La prueba de ello nos la proporcionan fuentes gnósticas que dan cuenta del significado que se atribuía a este momento de la vida de Jesús. Así, por ejemplo, el Evangelio de Pedro, un texto apócrifo en el que algunos advierten una cristología separacionista, nos ofrece una versión de sus palabras finales ligeramente diferente: «Mi potencia, mi potencia, me has abandonado[14*]». Todavía más asombroso es el texto gnóstico conocido como Evangelio de Felipe, en el que se cita el versículo para darle una interpretación separacionista:

> *«Dios mío, Dios mío, ¿por qué, Señor, me has abandonado?»*
> *Esto lo dijo en la cruz, pues se había separado de allí*[15*].

Los cristianos proto-ortodoxos sabían de la existencia de estos dos evangelios y de la interpretación que proponían de este momento cumbre de la crucifixión de Jesús. Quizá no sea entonces tan sorprendente que algunos escribas hayan alterado el texto del Evangelio de Marcos para impedir que se prestara a explicaciones gnósticas. En un manuscrito

griego y varios testimonios latinos, Jesús no pronuncia el «grito de abandono» tradicional del Salmo 22, sino que dice: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué te burlas de mí?».

Este cambio crea una lectura fascinante y, en particular, una que se adapta muy bien al contexto literario que la antecede, pues, como ya hemos señalado, para este momento de la historia prácticamente todos los demás personajes involucrados se han burlado de Jesús: los sacerdotes judíos, la gente que pasa por allí y ambos ladrones. Y ahora, en esta variante, se insinúa incluso que Dios mismo se burla de Jesús. Después de ello, Jesús profiere un último grito desesperado y muere. Se trata de una escena de enorme fuerza, repleta de emoción.

No obstante, esto no era lo que el texto original afirmaba, como lo demuestra no sólo el hecho de que prácticamente todos los mejores testimonios conservados (incluidos los que transmiten el texto Alejandrino) no recojan la variante, sino también el que ésta no se corresponda con las palabras en arameo pronunciadas por Jesús en el versículo precedente: «*lema sabactaní*» (que significan «por qué me has abandonado» y no «por qué te burlas de mí»).

Entonces, ¿por qué los escribas alteraron el texto? En vista de lo útil que resultaba para aquellos que defendían una cristología separacionista, hay pocas dudas sobre cuáles eran sus motivos. A los escribas proto-ortodoxos les inquietaba garantizar que el texto no pudiera ser empleado en su contra por sus adversarios gnósticos, y para ello realizaron un cambio significativo, y apropiado desde el punto de vista del contexto, en el que Dios, en lugar de abandonar a Jesús, se burla de él.

Podemos encontrar un último ejemplo de los cambios realizados para oponerse a la cristología separacionista en una variante a un pasaje de la Primera Epístola de Juan. En la forma del texto más antigua, leemos que:

Podéis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ése es el del Anticristo (1 Juan 4:2-3).

Se trata de un pasaje bastante claro y directo: quien reconoce que Jesús realmente se encarnó (en oposición, por ejemplo, a la concepción de los docetas) pertenece a Dios; pero quien no lo acepta se opone a Cristo (es un anticristo). Sin embargo, existe una interesante variante textual de la segunda mitad de este pasaje. En varios testimonios que la recogen, en lugar de aludirse a aquel «que no confiesa a Jesús», se hace referencia a aquel «que suelta a Jesús». ¿Suelta? ¿Qué significa eso? ¿Y por qué semejante variante textual consiguió introducirse en ciertos manuscritos?

Para empezar, debo subrayar que esta variante en particular no está atestiguada en muchos manuscritos. De hecho, entre los testimonios griegos sólo uno la recoge, un manuscrito del siglo X en el que la variante aparece como nota marginal (el Manuscrito 1739). No obstante, como hemos visto, éste es un manuscrito extraordinario pues parece ser copia de uno del siglo IV, y en sus márgenes se recogen los nombres de los padres de la Iglesia que proponían lecturas diferentes de ciertas partes del texto. En este caso en particular, la nota marginal indica que varios padres de la Iglesia de finales del siglo II y comienzos del siglo III como Ireneo, Clemente y Orígenes conocían la variante «que suelta a Jesús». Además, aparece en la Vulgata latina. Esto demuestra, entre otras cosas, que se trataba de una variante popular en la época en que los cristianos proto-ortodoxos se dedicaban a discutir con los gnósticos cuestiones de cristología.

Con todo, dada las escasas fuentes que la atestiguan, es probable que la variante no pertenezca al texto: no se la

encuentra, por ejemplo, en nuestros mejores manuscritos y, de hecho, con excepción de la nota al margen que hemos mencionado, ningún manuscrito griego la recoge. Y entonces, ¿cuál pudo ser la intención del copista cristiano que la creó? Al parecer fue creada para proveer a quienes atacaban las cristologías separacionistas de un argumento «bíblico»: según esta variante, quienes «sueltan» a Jesús son aquellos que lo distinguen de Cristo y quienquiera que albergue semejante creencia no pertenece a Dios, sino que es en realidad un anticristo. Por tanto, estamos de nuevo ante una variante producida en el contexto de las disputas cristológicas de los II y III.

Conclusión

Uno de los factores que contribuyeron a que los escribas alteraran el texto de los libros del Nuevo Testamento fue el contexto histórico en el que realizaban su trabajo. Los copistas cristianos de los siglos II y III estaban involucrados en los debates y controversias de su época, y en ocasiones ello afectó la reproducción de los textos que eran objeto de discusión. Esto es, los escribas alteraron ocasionalmente sus textos para conseguir que dijeran lo que ellos ya creían que decían.

Esto no es necesariamente algo malo, en el sentido de que podemos dar por sentado que la mayoría de los escribas que modificaron sus copias lo hicieron de forma semiconsciente o con buena intención. Lo cierto, no

obstante, es que una vez que alteraron sus textos, las palabras de éstos se convirtieron, literalmente, en otras palabras, y estas palabras alteradas, como era inevitable, incidieron en la interpretación de los lectores posteriores. Entre las razones que animaron estas alteraciones se encuentran los debates teológicos de los siglos II y III que impulsaron a ciertos escribas a cambiar sus textos a la luz de las cristologías adopcionistas, docéticas y separacionistas que en dicho período competían por la atención de los creyentes.

Otros factores históricos también ejercieron su influencia sobre la transmisión del texto neotestamentario, factores menos relacionados con controversias teológicas y más con los conflictos sociales de la época, entre los que destacan el papel de las mujeres en las primeras iglesias cristianas, la oposición a los judíos y la defensa del cristianismo contra sus adversarios paganos. En el próximo capítulo veremos cómo esos otros conflictos sociales afectaron a los copistas encargados de reproducir los textos de las Escrituras antes de que los escribas profesionales pasaran a ocuparse de esta tarea.

Una de las primeras copias del Evangelio de Mateo, del siglo de VI, escrito en griego sobre papiro.

7

Los Mundos Sociales del Texto

Es posible afirmar con cierta seguridad que la reproducción de los primeros textos cristianos fue, en general, un proceso «conservador». Los copistas, ya fueran los escribas aficionados de los primeros siglos o los profesionales de la Edad Media, pretendían «conservar» la tradición textual y transmitirla. Su preocupación no era modificar esta tradición, sino preservarla para sí mismos y para las generaciones futuras. No hay duda de que la mayoría de los escribas intentaron llevar a cabo su trabajo con la mayor fidelidad posible y asegurarse de que las copias que realizaban reproducían con fidelidad el texto que habían heredado.

Sin embargo, es un hecho innegable que en los textos fundacionales del cristianismo se introdujeron cambios. En ocasiones (en muchísimas ocasiones), los escribas cometían errores por accidente: escribían mal una palabra, omitían un renglón o simplemente estropeaban las frases que se suponía debían copiar; y en ciertas oportunidades alteraban de forma deliberada los textos, realizando «correcciones» que, en realidad, modificaban lo que el autor había escrito originalmente. En el capítulo anterior, examinamos un tipo

de cambios intencionados, a saber, los cambios relacionados con alguna de las candentes controversias teológicas de los siglos II y III el período en que se realizaron la mayoría de los cambios que sufrió la tradición textual del Nuevo Testamento. Ahora bien, no quisiera transmitir la falsa impresión de que cada vez que un escriba se sentó a copiar un pasaje de las Escrituras se producía este tipo de modificaciones teológicas. Esto fue algo que sólo ocurrió ocasionalmente. Pero cuando ocurrió, el efecto sobre el texto fue profundo.

En este capítulo, nos ocuparemos de otros factores contextuales que condujeron a que, en ciertas oportunidades, se alterara el texto del Nuevo Testamento. En particular, examinaremos tres tipos de conflictos presentes de forma manifiesta en las primeras comunidades cristianas: uno interno, el debate alrededor del papel de las mujeres en la Iglesia; y dos externos, el enfrentamiento con los judíos no cristianos y con los adversarios paganos de la fe. En cada caso, veremos cómo, en algunas ocasiones, estas disputas incidieron en la transmisión de los textos que los copistas (involucrados en ellas) se encargaban de reproducir para uso de sus comunidades.

Las Mujeres y los Textos de las Escrituras

Los debates sobre el papel de la mujer en la Iglesia no influyeron enormemente en la transmisión de los textos del Nuevo Testamento, pero sí incidieron en la transmisión de ciertos pasajes clave. Para una mejor comprensión del tipo de cambios textuales que se realizaron es necesario contar con alguna información básica sobre la naturaleza de esos debates[1].

Las mujeres en la Iglesia primitiva

Los estudiosos modernos han advertido que los conflictos sobre el papel de las mujeres en la Iglesia primitiva se produjeron, precisamente, porque ellas *tenían* un papel, un papel que con frecuencia era significativo, prominente y público. Además, esto fue algo que ocurrió desde el comienzo mismo de la fe con el ministerio de Jesús. Es cierto que los seguidores más cercanos a Jesús, los doce apóstoles, eran todos hombres, como cabía esperar de un maestro judío en la Palestina del siglo I e. c. Pero los primeros evangelios indican que durante sus viajes también le acompañaban mujeres, y que algunas de ellas empleaban sus bienes para patrocinar su predicación itinerante (véase Marcos 15:40-41; Lucas 8:1-3). Jesús atendía a las mujeres en público y dialogaba con ellas (Marcos 7:24-30; Juan 4:1-42). En particular, se nos dice que las mujeres acompañaron a Jesús durante su último viaje a Jerusalén, que estuvieron presentes durante la crucifixión y fueron las únicas que se mantuvieron fieles a él hasta el final, después de que los discípulos hubieran huido (Mateo 27:55; Marcos 15:40-41). Más significativo aún es el hecho de que los cuatro evangelios canónicos indican que fueron las mujeres, ya fuera María Magdalena sola o acompañada por algunas otras, las que descubrieron su tumba vacía y, por tanto, las

primeras en conocer y atestiguar que Jesús había resucitado de entre los muertos (Mateo 28:1-10; Marcos 16:1-8; Lucas 23:55-24:10; Juan 20:1-2).

Es interesante preguntarse qué había en el mensaje de Jesús que pudiera atraer a las mujeres. La mayoría de los especialistas están convencidos de que Jesús proclamaba la llegada del Reino de Dios, en el que no habría más injusticia, sufrimiento y maldad, en el que todas las personas, ricas y pobres, libres y esclavas, hombres y mujeres, serían consideradas iguales. Resulta obvio que este mensaje de esperanza llamaba la atención en particular de los grupos desfavorecidos en aquella época: los pobres, los enfermos, los marginados y, por supuesto, las mujeres[2].

En cualquier caso, es claro que incluso después de la muerte de Jesús, su mensaje continuó despertando el interés de las mujeres. Algunos de los primeros adversarios del cristianismo entre los paganos, incluido Celso, el crítico de finales del siglo II al que ya hemos tenido oportunidad de conocer, atacaban la religión con el argumento de que sus fieles eran en su mayor parte niños, esclavos y mujeres (es decir, aquellos que, en términos generales, carecían de una buena posición social). Al respecto, es llamativo que Orígenes, que, como vimos, se encargó de refutar por escrito a Celso, no negara esta acusación y procurara volverla contra su oponente, en un intento de demostrar que Dios podía tomar lo que era débil e infundirle fortaleza.

Sin embargo, no tenemos que esperar hasta finales del siglo II para encontrar a las mujeres desempeñando un papel importante en las primeras iglesias cristianas. Tenemos un claro testimonio de ello en la obra del primer escritor cristiano cuya obra se conserva, el apóstol Pablo. Las epístolas paulinas recogidas en el Nuevo Testamento nos proporcionan abundantes pruebas de que las mujeres ocupaban un lugar prominente en las nacientes

comunidades cristianas desde un primerísimo momento. Considérese, por ejemplo, la Epístola a los Romanos, al final de la cual Pablo envía saludos a varios miembros de la congregación romana (capítulo 16). Aunque Pablo menciona allí a más hombres que mujeres, es evidente que no piensa que éstas sean en ningún sentido inferiores a sus colegas masculinos en la Iglesia. Pablo menciona a Febe, por ejemplo, diaconisa (o ministra) de la iglesia de Cencreas, su protectora y la encargada de llevar su carta a la ciudad (vv. 1-2). A continuación se refiere a Prisca, quien junto a su marido, Áquila, es responsable de la obra misionera entre los gentiles y acoge una congregación cristiana en su hogar (vv. 3-4: adviértase que se la menciona en primer lugar, por delante de su esposo). Luego aparece María, una colega suya que trabaja con los romanos (v. 6); y más adelante, Trifena, Trifosa y Pérside, a las que el apóstol considera compañeras de trabajo (v. 12). Y también se menciona a Julia y a la madre de Rufo y a la hermana de Nereo, todas las cuales parecen haber tenido un lugar destacado en la comunidad (vv. 13, 15). Con todo, la más sorprendente es la alusión a Junia, a la que considera «ilustre entre los apóstoles» (v. 7). El círculo de los apóstoles era evidentemente mucho más amplio que la lista de doce hombres con la que la mayoría de las personas está familiarizada.

Las mujeres, en resumen, parecen haber desempeñado un papel significativo en las iglesias de la época de Pablo. Hasta cierto punto, una posición tan destacada era inusual en el mundo grecorromano. Y es probable que se fundara, como he argumentado, en el hecho de que Jesús había proclamado que, en el Reino futuro, hombres y mujeres serían iguales. Éste parece haber sido también el mensaje de Pablo, algo que, por ejemplo, es posible apreciar en su famosa declaración de Gálatas:

En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (Gálatas 3:27-28).

La igualdad en Cristo posiblemente se manifestaba en los servicios que celebraban las comunidades paulinas. En lugar de limitarse a «oír la palabra» en silencio, las mujeres parecen haber participado activamente en las reuniones de oración semanales, en las que, por ejemplo, oraban y profetizaban como lo hacían los hombres (1 Corintios 11).

Al mismo tiempo, a ojos de los intérpretes modernos, parecería que Pablo no llevó su concepción de la relación de hombres y mujeres en Cristo a la que, cabría suponer, era su conclusión lógica. Así, por ejemplo, exigía que las mujeres que oraban o profetizaban en la iglesia lo hicieran con la cabeza cubierta «en señal de sujeción» (1 Corintios 11:3-16, en especial, v. 10). En otras palabras, Pablo no fomentaba una revolución social en el ámbito de las relaciones entre hombres y mujeres, del mismo modo que no fomentó la abolición de la esclavitud, a pesar de sostener que en Cristo ya no había «ni esclavo ni libre». En lugar de ello, insistió en que, dado que «el tiempo es corto» (hasta la llegada del Reino), cada quien debía conformarse con el lugar que le había sido asignado y nadie debía buscar cambiar su condición actual, bien fuera esclavo, libre, casado, soltero, hombre o mujer (1 Corintios 7:17-24).

Por tanto, en el mejor de los casos, su actitud respecto del papel de las mujeres puede considerarse ambivalente: eran iguales en Cristo y se les permitía participar en la vida de la comunidad, pero podían hacerlo como *mujeres*, no como *hombres* (así, por ejemplo, no podían quitarse sus velos y presentarse sin una «señal de sujeción» sobre su cabeza, algo que ellos no necesitaban hacer). Esta ambivalencia por parte de Pablo tuvo un interesante efecto

en la función de las mujeres en las iglesias posteriores a él. En algunas iglesias se hizo hincapié en la igualdad en Cristo; en otras se subrayó la necesidad de que las mujeres se sometieran a los hombres. Y así, mientras en unas las mujeres tenían una función importantísima y ocupaban posiciones de liderazgo; en otras, se redujo su participación y se acalló su voz. Al leer documentos asociados con las iglesias paulinas producidos después de la muerte del apóstol, es posible apreciar los conflictos que surgieron acerca de las funciones que las mujeres podían desempeñar, hasta que, con el tiempo, empezaron a realizarse intentos de suprimir por completo su participación activa.

Esto resulta evidente en una carta escrita en nombre de Pablo, pero que, actualmente, la mayoría de los estudiosos considera que no fue en verdad obra suya, sino de algún autor tardío, perteneciente a una segunda generación de seguidores: la Primera Epístola a Timoteo[3]. Allí, en uno de los famosos (o infaustos) pasajes sobre las mujeres del Nuevo Testamento, se nos dice que a las mujeres no se les debe permitir enseñar a los hombres porque fueron creadas inferiores a ellos, como indica Dios en la Ley: Dios creó a Eva en segundo lugar, para el hombre; y las mujeres (descendientes de Eva) no deben por tanto estar sobre los hombres (descendientes de Adán) mediante la instrucción. Además, según el autor, todos saben lo que pasa cuando las mujeres asumen la función de maestra: se dejan engañar con facilidad (por el demonio) y conducen al hombre por el mal camino. Por tanto, las mujeres han de quedarse en casa y cultivar las virtudes que les corresponden, tener hijos para sus maridos y mantenerse modestas. Como dice el pasaje:

> *La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su*

maternidad, persevere con modestia en la fe, en la caridad y la santidad (1 Timoteo 2:11-15).

Esto parece estar muy lejos de la idea de Pablo de que «en Cristo… ya no hay… ni hombre ni mujer». A medida que nos adentramos en el siglo II, los frentes del conflicto se manifiestan con claridad. Hay algunas comunidades cristianas que subrayan la importancia de las mujeres y les permiten desempeñar un papel significativo en la vida de la iglesia, y hay otras que creen que las mujeres deben permanecer en silencio y someterse a los hombres de la comunidad.

Es obvio que los escribas que copiaron los textos que más tarde se convertirían en las Escrituras estaban involucrados en estos debates. Y en ciertas ocasiones el enfrentamiento incidió en su labor, pues hubo algunos que modificaron pasajes de los textos que se encargaban de reproducir de modo que reflejaran sus puntos de vista. En prácticamente todos los casos en que se produjo un cambio de este tipo, el texto se alteró con el propósito de limitar el papel de las mujeres y minimizar su importancia en el movimiento cristiano. A continuación consideraremos unos cuantos ejemplos de esta tendencia.

Alteraciones relacionadas con las mujeres

Uno de los pasajes más importantes de este período en la discusión sobre el papel de la mujer en la Iglesia se encuentra en 1 Corintios 14. Tal y como se recoge en la mayoría de las traducciones modernas, el pasaje dice lo siguiente:

33 Pues Dios no es un Dios de confusión sino de paz. Como en todas las Iglesias de los santos, 34 las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra, antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. 35 Si quieren aprender algo,

pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea. 36 ¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de Dios? O ¿solamente a vosotros ha llegado?

El pasaje parece una orden bastante clara y directa en la que se conmina a las mujeres a no hablar en la iglesia (¡y no hablemos de enseñar!), muy similar a la que hemos citado de 1 Timoteo 2. Sin embargo, como anotamos, muchos estudiosos están convencidos de que Pablo no escribió el pasaje de 1 Timoteo, pues éste se recoge en una carta que probablemente escribió en su nombre un seguidor posterior. Ahora bien, aunque nadie duda de que Pablo fuera el autor de 1 Corintios, sí hay dudas sobre la autenticidad de este pasaje, ya que en algunos de los testimonios textuales más importantes los versículos en discusión (vv. 34-35) se encuentran en otro lugar. En tres manuscritos griegos y un par de latinos, no aparecen aquí, después del versículo 33, sino más adelante, después del versículo 40. Esto ha llevado a algunos especialistas a conjeturar que estos versículos no fueron escritos por Pablo sino que surgieron de una nota marginal, añadida por un escriba, posiblemente bajo la influencia de 1 Timoteo 2. Después de ello, copistas diferentes introdujeron la nota en lugares distintos: algunos después del versículo 33 y otros después del versículo 40.

Hay buenas razones para pensar que Pablo no escribió originalmente estos versículos. Para empezar, no casan de forma adecuada en su contexto inmediato. En esta parte de 1 Corintios 14, el apóstol aborda el tema de la profecía en la iglesia y da instrucciones a los profetas cristianos en relación a cómo deben comportarse durante los servicios del culto. Éste es el asunto de los versículos 26 a 33, y vuelve a serlo de los versículos 36 a 40. Si se prescinde de los versículos 34 y 35, el pasaje parece desarrollarse sin interrupciones como una discusión sobre la función de los profetas cristianos. Por tanto, en su contexto inmediato, los

comentarios sobre las mujeres parecen impertinentes al irrumpir en medio de las instrucciones que Pablo ofrece sobre una cuestión diferente.

Pero además, estos versículos no sólo parecen impertinentes en el contexto del capítulo 14, sino que también resultan anómalos respecto a lo que Pablo dice explícitamente en otros pasajes de la Primera Epístola a los Corintios. Como hemos anotado, en un capítulo anterior de esta carta, el apóstol da instrucciones a las mujeres que hablan en las asambleas de la iglesia: según el capítulo 11, cuando ellas oren y profeticen (actividades que siempre se hacían en voz alta en los servicios cristianos) han de cubrirse la cabeza con sus velos (11:2-16). En este pasaje, del que nadie duda que sea obra de Pablo, resulta evidente que el apóstol entiende que las mujeres pueden hablar y que de hecho hablan en las reuniones de la iglesia. Por el contrario, en el pasaje del capítulo 14 cuya autenticidad se discute, «Pablo» prohíbe con igual claridad que las mujeres hablen en absoluto. Es muy difícil reconciliar estas dos posturas: o bien Pablo autoriza a las mujeres a hablar (con la cabeza cubierta, capítulo 11) o no (capítulo 14). Dado que sería poco razonable pensar que en el reducido espacio de tres capítulos el apóstol se contradice a sí mismo, todo indica que los versículos en discusión no son obra de él.

Y así, a partir de una combinación de pruebas (manuscritos que colocan los versículos en otro lugar, el contexto literario inmediato y el contexto general de la epístola), es posible concluir que lo más probable es que Pablo no escribiera 1 Corintios 14:34-35. Podemos entonces asumir que los versículos son una alteración debida a un escriba, una alteración que acaso empezó siendo una nota al margen y que, después, en una etapa temprana del proceso de transmisión de la epístola, pasó a introducirse en el propio texto. El cambio, sin duda, fue realizado por un

copista al que le preocupaba subrayar que las mujeres no debían desempeñar ningún papel público en la Iglesia y habían de permanecer en silencio y someterse a sus maridos. Esta concepción llegó a formar parte del texto mismo mediante una alteración textual[4].

Podemos comentar brevemente otros cambios textuales de este mismo tipo. Uno de ellos lo encontramos en un pasaje de Romanos 16 que ya he mencionado; en él Pablo alude a una mujer, Junia, y a un hombre, Andrónico, al que se da por sentado que es su marido, a quienes califica de «ilustres entre los apóstoles» (v. 7). Éste es un versículo significativo porque es el único lugar en el Nuevo Testamento en que se habla de una mujer como apóstol. El pasaje ha impresionado tanto a los intérpretes, que una gran cantidad de ellos han insistido en que el pasaje no significa lo que en apariencia dice, y por ende lo han traducido como si hiciera referencia no a una mujer llamada Junia, sino a un hombre llamado Junias, al que el apóstol elogia junto a su compañero Andrónico. El problema con esta traducción es que mientras Junia era un nombre de mujer común, no hay pruebas de que en el mundo antiguo «Junias» fuera un nombre de hombre. En el versículo en cuestión, Pablo se refiere a una mujer llamada Junia, a pesar de que los traductores de algunas versiones inglesas de la Biblia, por ejemplo, continúen refiriéndose a esta mujer apóstol como si fuera un hombre llamado Junias[5].

A algunos escribas también les resultaba difícil conceder la condición de apóstol a una mujer, por lo demás desconocida, y, por tanto, optaron por realizar un ligero cambio en el texto para eludir este inconveniente. En algunos manuscritos, en lugar de decir «saludad a Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles», el versículo ha sido alterado para que rece: «saludad a Andrónico y Junia, mis parientes;

y saludad también a mis compañeros de prisión, ilustres entre los apóstoles». Con esta leve modificación, la preocupante referencia a una mujer miembro del círculo masculino de los apóstoles desaparece.

Algunos de los escribas que copiaron el libro de Hechos también realizaron un cambio similar. En el capítulo 17 se nos cuenta que Pablo y Silas, que lo acompañaba en su labor misionera, pasaron un tiempo en Tesalónica predicando el evangelio de Cristo a los judíos de la sinagoga local. En el versículo 4 se dice que los dos consiguieron convertir a personas muy importantes: «Algunos de ellos se convencieron y se unieron a Pablo y Silas, así como una gran multitud de los que adoraban a Dios y de griegos y no pocas mujeres principales».

La idea de mujeres principales (por no hablar de la idea de conversas principales) era demasiado para ciertos escribas, por lo que en algunos manuscritos el pasaje se modificó para hacerlo decir: «Algunos de ellos se convencieron y se unieron a Pablo y Silas, así como una gran multitud de los que adoraban a Dios y de griegos y no pocas esposas de hombres principales». De este modo, los eminentes pasaban a ser los hombres, no las esposas que se convertían a la fe.

Entre los acompañantes de Pablo en Hechos de los Apóstoles hay una pareja de esposos, Áquila y Priscila; en ocasiones, cuando se los menciona, el autor anota primero el nombre de la mujer, como si ella destacara de forma especial en la relación o con respecto a la misión cristiana de ambos (como ocurre también en Romanos 16:3, donde se la llama Prisca). Y no es de extrañar que, ocasionalmente, algún escriba se sintiera ofendido por este orden e invirtiera la secuencia de manera que Áquila apareciera en el lugar que, creían, se merecía, el primero: Áquila y Priscila, no Priscila y Áquila[6].

En resumen, en los primeros siglos del cristianismo hubo debates sobre el papel de las mujeres en la Iglesia, y en ciertas ocasiones tales debates afectaron la transmisión textual de los libros del Nuevo Testamento, pues algunas veces los escribas modificaron sus textos con el fin de que coincidieran con sus ideas acerca del (limitado) papel de las mujeres en la Iglesia.

Los Judíos y los Textos de las Escrituras

Hasta este punto nos hemos referido a varias de las controversias internas del cristianismo primitivo (disputas sobre cuestiones cristológicas y sobre el papel de las mujeres en la Iglesia) y hemos examinado cómo afectaron a los escribas encargados de reproducir los textos sagrados de la fe. Éstas, no obstante, no fueron el único tipo de controversias en que se vieron involucrados los cristianos. Otros conflictos igual de intensos para quienes participaron en ellos, e igual de significativos para nuestra exposición, fueron los que hubo entre los cristianos y quienes se encontraban fuera de su religión, los judíos y los paganos que se opusieron al cristianismo y entablaron polémicas con los creyentes. Estos enfrentamientos también incidieron en la transmisión de los textos de las Escrituras. Para empezar, podemos considerar las disputas entre los cristianos de los primeros siglos y los judíos no cristianos.

Judíos y cristianos en conflicto

Una de las ironías del cristianismo primitivo es que Jesús mismo era un judío que veneraba al Dios de los judíos, observaba las costumbres judías, interpretaba la ley judía y tuvo discípulos judíos, que le consideraban el mesías judío. No obstante, apenas unas cuantas décadas después de la muerte de Jesús, sus seguidores habían formado una religión contraria al judaísmo. ¿Cómo fue que el cristianismo pasó con tanta rapidez de ser una secta judía a ser una religión antisemita?

Ésta es una pregunta complicada, y para responderla de forma satisfactoria sería necesario dedicarle un libro entero[7]. Por consiguiente, me limitaré sólo a ofrecer un esbozo histórico del surgimiento del antisemitismo dentro del cristianismo primitivo con el fin de proporcionar al lector un contexto que nos permita comprender por qué los escribas cristianos alteraron ocasionalmente sus textos para oponerse a los judíos.

Los últimos veinte años han sido testigos del auge de las investigaciones sobre el Jesús histórico. Como resultado de ello, existe hoy un enorme abanico de opiniones sobre el mejor modo de entender a Jesús, ya sea como un rabí, como un revolucionario social, como un insurgente político, como un filósofo cínico, como un profeta apocalíptico: las alternativas son múltiples. Ahora bien, algo en lo que prácticamente todos los expertos coinciden es que no importa cómo se entienda el quid de la misión de Jesús, es necesario situarlo en su propio contexto, esto es, el de un judío en la Palestina del siglo I e. c. Independientemente de qué otras cosas fuera, Jesús era un judío en todos los sentidos, al igual que lo eran sus discípulos. En algún momento, los seguidores de Jesús empezaron a pensar en él como el mesías judío, esto quizá ocurrió antes de su muerte, pero no hay duda de que fue así después de ella. En el

siglo I, el término mesías tenía significados diferentes para diferentes judíos, pero algo que todos los judíos parecían tener en común cuando pensaban en él era que el mesías sería un personaje lleno de grandeza y poder que, de algún modo (por ejemplo, reuniendo un ejército judío o a la cabeza de las huestes celestiales), vencería a los enemigos de Israel y convertiría a su pueblo en una nación soberana gobernada por Dios mismo (posiblemente a través de un representante humano). Es obvio que los cristianos que consideraban a Jesús el mesías tuvieron dificultades para convencer a otros de sus afirmaciones, dado que en lugar de ser un guerrero poderoso o un juez celestial, Jesús era famoso por haber sido un predicador itinerante que había tenido problemas con la ley y había terminado siendo crucificado como un delincuente de los bajos fondos.

Para la mayoría de los judíos, denominar a Jesús el mesías era simplemente ridículo. Jesús no era el líder poderoso que Israel estaba esperando. Era un don nadie débil e indefenso que había sido ejecutado de la forma más dolorosa y humillante ideada por los romanos, que eran quienes realmente tenían el poder. Los cristianos, sin embargo, insistían en que Jesús era el mesías y aseguraban que su muerte no había sido un error judicial o un acontecimiento imprevisto, sino un acto divino, mediante el cual él había traído la salvación al mundo.

¿Cómo reaccionaron los cristianos ante las dificultades que encontraron para convencer a la mayoría de los judíos de que lo que decían era cierto? Los cristianos, por supuesto, no iban a admitir que estaban equivocados. Y si ellos no lo estaban, ¿quién lo estaba? Los judíos, evidentemente. En una etapa muy temprana de la historia de la fe, los cristianos empezaron a insistir en que los judíos que rechazaban su mensaje eran gente terca y ciega, y que al no aceptar sus ideas sobre Jesús estaban dando la espalda a la

salvación que su propio Dios les había proporcionado. Algunas de estas opiniones ya las expresaba el primer escritor cristiano de la historia, el apóstol Pablo. En la primera de las epístolas que se conservaron de las que escribió a los tesalonicenses, Pablo sostiene:

> *Porque vosotros, hermanos, habéis seguido el ejemplo de las Iglesias de Dios que están en Judea, en Cristo Jesús, pues también vosotros habéis sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos de parte de los judíos; éstos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios, y son enemigos de todos los hombres (1 Tesalonicenses 2:14-15).*

Pablo creía que los judíos rechazaban a Jesús porque pensaban que la relación especial que ellos tenían con Dios dependía del hecho de que poseían y observaban la Ley que Dios les había dado (Romanos 10:3-4). Sin embargo, según el apóstol, la salvación de los judíos, así como la de los gentiles, no se obtenía a través de la Ley, sino a través de la fe en la muerte y la resurrección de Jesús (Romanos 3:21-22). Por tanto, la observancia de la Ley no desempeñaba función alguna en la salvación; y de acuerdo con ello, a los gentiles que se convertían en seguidores de Jesús se les enseñaba que no tenían que pensar que su relación con Dios mejoraría si se acogían a la Ley. Debían seguir siendo lo que eran, no necesitaban volverse judíos (Gálatas 2:15-16).

Otros cristianos de este período tenían, como es obvio, una opinión diferente al respecto, como ocurría en prácticamente todas las cuestiones de importancia de la época. Mateo, por ejemplo, parece dar por sentado que si bien era la muerte y resurrección de Jesús lo que traía la salvación, era natural que sus seguidores respetaran la Ley como el propio Jesús lo había hecho (véase Mateo 5:17-20). Sin embargo, con el tiempo se difundió la idea de que los cristianos eran distintos de los judíos, de que el cumplimiento de las leyes judías no tenía implicaciones para

la salvación y de que unirse al pueblo judío era identificarse con la gente que había rechazado a su propio mesías, de hecho, con quienes habían rechazado a su propio Dios.

Al entrar en el siglo II descubrimos que para entonces el cristianismo y el judaísmo se habían convertido en dos religiones distintas, a pesar de lo cual era mucho lo que cada una tenía que decir de la otra. Los cristianos, en realidad, se encontraban en una especie de aprieto. Por un lado, reconocían que Jesús era el mesías anunciado por las Escrituras judías, algo fundamental para ganar algo de credibilidad en un mundo que tenía en alta estima todo lo que era antiguo pero sospechaba de cualquier cosa «reciente» y dudaba del valor de las novedades. Sin embargo, al insistir en que esas Escrituras, los antiquísimos textos de la tradición judía, eran los cimientos de sus creencias, reclamaban para sí la Biblia judía, lo que los colocaba en una posición incómoda, pues, a fin de cuentas, ¿no era la Biblia judía para los judíos? Por tanto, los cristianos empezaron a sostener no sólo que los judíos habían despreciado a su propio mesías y, con él, a su propio Dios, sino que asimismo habían tergiversado sus propias Escrituras. Y de este modo encontramos escritos cristianos como la denominada *Carta de Bernabé*, un libro que algunos cristianos primitivos consideraban parte del canon neotestamentario, en la que se afirma que el judaísmo es, y siempre ha sido, una religión falsa, que un ángel del mal había confundido a los judíos para que interpretaran las leyes entregadas a Moisés como preceptos literales sobre cómo habían de vivir, cuando en realidad era necesario interpretarlas alegóricamente[8].

Llegado el momento, encontramos a los cristianos condenando a los judíos en los términos más severos posibles por haberse negado a reconocer a Jesús como el mesías. En el siglo II, un autor como Justino Mártir llegó a

asegurar que la razón por la que Dios había ordenado a los judíos circuncidarse era para marcarlos como un pueblo especial que merecía ser perseguido. Y luego nos topamos con escritores como Tertuliano y Orígenes, que sostenían que la destrucción de Jerusalén por los ejércitos romanos en el año 70 e. c. era una forma de castigar a los judíos por haber matado a su mesías; o como Melitón de Sardes, que aseguraba que dado que habían matado a Cristo, los judíos eran culpables de haber asesinado a Dios:

> *¡Prestad atención familias de todas las naciones y observad! Un crimen extraordinario ha tenido lugar en el centro de Jerusalén, en la ciudad consagrada a la Ley de Dios, en la ciudad de los hebreos, en la ciudad de los profetas, en la ciudad que pensamos justa. ¿A quién se ha asesinado? ¿Y quién es el asesino? Me avergüenza daros la respuesta, pero dárosla es mi deber… Aquel que ha colgado la tierra en el espacio ha sido colgado; el mismo que fijó los cielos en su lugar ha sido empalado; el único capaz de fijar con firmeza todas las cosas ha sido fijado con firmeza a un madero. El Señor ha sido insultado, Dios ha sido asesinado, el Rey de Israel ha sido destruido por la mano derecha de Israel (Homilía pascual, 94-96*[9]*).*

Resulta patente que hemos recorrido un largo camino desde Jesús, un judío de Palestina que guardaba las costumbres judías, predicaba a sus compatriotas judíos y enseñaba a sus discípulos judíos el verdadero significado de la ley judía. Hacia el siglo II, cuando los copistas cristianos reproducían los textos que finalmente conformarían el Nuevo Testamento, la mayoría de los cristianos eran personas que antes de convertirse a la fe habían practicado el paganismo, no judíos, creyentes que consideraban que su religión era completamente antisemita en su orientación, a pesar de basarse, en última instancia, en la fe en el Dios judío tal y como éste se describía en la Biblia judía.

Alteraciones contra los judíos

El antisemitismo de algunos escribas cristianos de los siglos II y III afectó la transmisión de los textos del Nuevo Testamento. Uno de los ejemplos más claros lo encontramos en el relato que Lucas nos ofrece de la crucifixión, en el que se dice que Jesús pronunció una oración por los responsables de su muerte:

> *Llegados al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí a él y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda. Jesús decía: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lucas 23:33-34).*

Esta oración, sin embargo, no se encuentra en todos los manuscritos que se conservan: está ausente en el testimonio griego más antiguo que ha llegado hasta nosotros (un papiro llamado P 75, realizado aproximadamente en el año 200 e. c.) y en varios otros testimonios de gran calidad del siglo IV y de épocas posteriores; la oración, no obstante, se halla en el *Codex Sinaiticus* y en una amplia gama de manuscritos, incluida la mayoría de los producidos a lo largo de la Edad Media. Por tanto, la pregunta es: ¿borró un escriba (o un grupo de escribas) la oración de un manuscrito que originalmente la contenía o, por el contrario, la añadió un escriba (o un grupo de escribas) a un manuscrito que originalmente carecía de ella?

En esta cuestión, la opinión de los expertos ha estado dividida durante mucho tiempo. Dado que la oración no se encuentra en varios de los mejores testimonios con los que contamos, no han faltado estudiosos que aseguren que ésta no pertenecía inicialmente al texto evangélico. Algunas veces se ha apelado a un argumento basado en pruebas internas para demostrar esta tesis. Como he señalado, el autor del Evangelio de Lucas también fue el autor del libro de Hechos de los Apóstoles, donde es posible hallar un

pasaje similar en la narración de la muerte del primer mártir cristiano, Esteban, la única persona cuya ejecución se relata en Hechos. Esteban, a quien se había acusado de blasfemia, fue lapidado por una multitud de judíos encolerizados, pero antes de expirar pidió: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (Hechos 7:60).

Algunos estudiosos han sostenido que un escriba que no quería que Jesús pareciera de ningún modo menos dado al perdón que el primer mártir de la fe, Esteban, añadió la oración en cuestión al Evangelio de Lucas, de modo que Jesús también pidiera que se perdonara a sus ejecutores. Éste es un argumento ingenioso, sin duda; sin embargo, no resulta del todo convincente por varias razones, la más sólida de las cuales es la siguiente: siempre que los escribas intentaban armonizar entre sí textos diferentes, tendían a hacerlo empleando las mismas palabras en ambos pasajes. En este caso, sin embargo, no estamos ante una redacción idéntica sino sólo ante una oración de contenido similar. Éste no es el típico caso de «armonía» producto de la intervención de los copistas.

En conjunción con este argumento también es llamativo el hecho de que Lucas, el autor del texto, en varias ocasiones se esfuerza por mostrar las similitudes entre lo que le ocurre a Jesús en el Evangelio y lo que le sucede a sus seguidores en Hechos: tanto Jesús como sus seguidores se bautizan; uno y otros reciben el Espíritu en ese momento; uno y otros proclaman la buena nueva; uno y otros son rechazados; uno y otros sufren a manos de los sacerdotes judíos, y así sucesivamente. Lo que le ocurre a Jesús en el Evangelio, le ocurre también a sus seguidores en Hechos. Y por eso no es tan sorprendente como esperable que uno de los seguidores de Jesús, que como él es ejecutado por unas autoridades llenas de rabia, también pida a Dios perdón para sus verdugos.

Hay razones adicionales para sospechar que la oración pertenecía al texto original de Lucas 23. Por ejemplo, a lo largo tanto de Lucas como de Hechos, se hace hincapié en que a pesar de que Jesús era inocente (como lo eran sus seguidores) quienes actuaban contra él lo hacían por ignorancia. Como dice Pedro en Hechos 3: «Ya sé yo, hermanos, que obrasteis por ignorancia» (v. 17); o Pablo en Hechos 17: «Dios, pues, pasando por alto los tiempos de la ignorancia…» (v. 30). Y éste es precisamente el motivo clave de la oración de Jesús: «porque no saben lo que hacen».

Por tanto, parece que el versículo en cuestión sí formaba parte del texto original del Evangelio de Lucas. Pero entonces, ¿por qué un escriba (o un grupo de escribas) habría querido borrarlo? Es en este punto cuando saber algo del contexto histórico en el que los escribas realizaban su trabajo resulta crucial. En la actualidad, los lectores de la Biblia podrían acaso preguntarse para quién pide perdón Jesús. ¿Para los romanos que lo ejecutan por ignorancia? ¿O para los judíos, que fueron quienes le entregaron a los romanos inicialmente? Como quiera que hoy interpretemos el pasaje para responder este interrogante, lo que resulta claro es cómo se lo interpretaba en la Iglesia primitiva. En prácticamente todos los casos en los que el pasaje se discute en los escritos de los padres de la Iglesia, es evidente que se consideraba que la oración no se pronunciaba en nombre de los romanos, sino de los judíos[10]. Jesús pedía a Dios que perdonara al pueblo judío (o a los líderes del pueblo judío) que era el responsable de su ejecución.

Ahora resulta claro por qué algunos escribas habrían querido omitir el versículo. ¿Jesús pidiendo que se perdonara a los judíos? ¿Cómo era posible? De hecho, para los primeros cristianos, el versículo planteaba dos problemas cuando se lo interpretaba en este sentido. En primer lugar, se

preguntaban, ¿por qué iba Jesús a solicitar perdón para este pueblo recalcitrante que voluntariamente había rechazado al propio Dios? Esto era algo que muchos cristianos consideraban poco creíble. Y hay algo todavía más revelador: hacia el siglo II muchos cristianos estaban convencidos de que Dios no había perdonado a los judíos, pues, como mencionamos antes, creían que había permitido la destrucción de Jerusalén para castigarlos por el asesinato de Jesús. Como comentaba Orígenes: «Era justo que la ciudad en la que Jesús padeció semejantes sufrimientos fuera destruida por completo y que la nación judía fuera derrocada» (*Contra Celso* 4.22[11]).

Los judíos sabían perfectamente bien lo que estaban haciendo, y era evidente que Dios no los había perdonado. Desde este punto de vista, tenía muy poco sentido que Jesús pidiera que se les perdonara cuando tal perdón no iba a producirse. ¿Qué habían de hacer los escribas con un texto en el que Jesús decía: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen»? Resolver el problema de la forma más simple: eliminar el texto, de manera que Jesús ya no solicitara perdón para los judíos.

Hubo otros pasajes en los que el sentimiento antisemita de los primeros copistas cristianos incidió en la reproducción de sus textos sagrados. Uno de los pasajes más significativos para el auge final del antisemitismo lo constituye la escena del juicio de Jesús en el Evangelio de Mateo. Según este relato, Pilato declara a Jesús inocente y se lava las manos para demostrar que: «Inocente soy de la sangre de este justo. Vosotros veréis». Entonces, la multitud judía profiere un grito que tendría una influencia horrenda en la violencia manifiesta contra los judíos a lo largo de la Edad Media, pues en él parecen reivindicar su responsabilidad en la muerte de Jesús: «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mateo 27:24-25).

La variante textual que nos interesa aquí afecta al siguiente versículo, en el que se dice que Pilato hizo azotar a Jesús y luego «se lo entregó para que fuera crucificado». Normalmente, un lector cualquiera del texto da por sentado que Pilato entregó a Jesús a sus propios soldados (romanos) para que le crucificaran. Ello hace todavía más llamativo el hecho de que en algunos testimonios muy antiguos, incluida una de las correcciones añadidas por los escribas en el *Codex Sinaiticus*, el texto haya sido alterado para realzar todavía más la culpabilidad de los judíos en la muerte de Jesús. Según estos manuscritos, Pilato luego «se lo entregó a ellos [esto es, a los judíos] para que ellos pudieran crucificarle». Así, la responsabilidad de los judíos en la ejecución de Jesús es absoluta. Ésta fue una modificación motivada por los sentimientos antisemitas de los primeros cristianos.

En algunas ocasiones las variantes antisemitas son bastante sutiles y no llaman la atención hasta que se las examina con detenimiento. Por ejemplo, en la narración del nacimiento de Jesús del Evangelio de Mateo, se cuenta que, en sueños, un ángel dice a José que ha de llamar al hijo de María Jesús (que significa «salvación») «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mateo 1:21). Pues bien, resulta notable que en un texto preservado en traducción siríaca se diga en cambio que Jesús «salvará al mundo de sus pecados». Aquí, de nuevo, parece que estamos ante un copista que se sentía incómodo con la idea de que el pueblo judío fuera a salvarse.

Un cambio comparable lo hallamos en el Evangelio de Juan. En el capítulo 4, Jesús habla con la samaritana y le dice: «Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos» (v. 22). Sin embargo, en algunos manuscritos siríacos y latinos el texto se ha modificado de manera que

Jesús declara que «la salvación viene de Judea». En otras palabras, no es el pueblo judío el que trae la salvación al mundo, sino la muerte de Jesús en la provincia de Judea. Una vez más, podemos sospechar que esta alteración estaba animada por sentimientos antisemitas.

El último ejemplo que quiero comentar en este breve repaso proviene del *Codex Bezae*, un manuscrito del siglo V que, es posible argüir, contiene más variantes interesantes y desconcertantes que cualquier otro. En Lucas 6, donde los fariseos acusan a Jesús y sus discípulos de no respetar el sábado (6:1-4), el *Codex Bezae* nos ofrece un relato adicional que consta de una sola frase: «El mismo día, viendo trabajar a uno en día de sábado, le dijo: "Amigo, si sabes lo que haces, eres dichoso, pero si no lo sabes, eres un maldito y un trasgresor de la Ley"». Una interpretación completa de este pasaje, tan inesperado como inusual, exigiría una investigación más amplia[12]. No obstante, dentro de los límites de este capítulo, es suficiente con que llamemos la atención sobre el hecho de que aquí Jesús se muestra bastante explícito, de un modo como nunca lo es en el resto de los evangelios. En otros casos, cuando se le acusa de no respetar el sábado, Jesús defiende sus actividades, pero nunca indica que las leyes sobre el sábado hayan de ser incumplidas. En este versículo, en cambio, Jesús declara con claridad que cualquiera que sepa por qué es legítimo violar el sábado puede hacerlo, y que sólo aquellos que no entienden por qué es legítimo se comportan de forma equivocada al trabajar ese día. Esta variante probablemente también está relacionada con el aumento del antisemitismo en la Iglesia primitiva.

Los Paganos y los Textos de las Escrituras

Hasta este momento hemos visto que las disputas internas sobre la doctrina correcta y sobre la dirección de la Iglesia (el papel de las mujeres) influyeron en la labor de los primeros copistas cristianos, y que lo mismo ocurrió con los conflictos entre la iglesia y la sinagoga, cuando los sentimientos antisemitas incidieron en el modo en que los escribas transmitían los textos que finalmente conformarían el Nuevo Testamento. No obstante, los cristianos de los primeros siglos de la Iglesia no sólo tuvieron que enfrentarse a los herejes y a los judíos, sino que también se consideraban inmersos en una batalla con el mundo en general, un mundo compuesto en su mayor parte por paganos ajenos a la fe. La palabra *pagano*, tal y como la usan los historiadores, no tiene connotaciones negativas. Simplemente hace alusión a cualquier individuo del mundo antiguo vinculado a alguna de las religiones politeístas de la época. Dado que esto incluye a todo aquel que no fuera ni judío ni cristiano, estamos hablando de alrededor del 90 o 93 por 100 de la población del Imperio. Los paganos se opusieron a los cristianos algunas veces por su extraño culto y su aceptación de que Jesús era el Hijo único de Dios cuya muerte en la cruz había traído la salvación al mundo; y en ocasiones esta oposición influyó en los escribas que se encargaban de reproducir los textos de las Escrituras.

La oposición pagana al cristianismo

Los testimonios históricos más antiguos indican que los cristianos tuvieron que hacer frente en ocasiones a la oposición violenta de los paganos, representados bien fuera

por las autoridades, por la turba o por ambas[13]. El apóstol Pablo, por ejemplo, señala, en un recuento de los sufrimientos que ha padecido en nombre de Cristo, que en tres ocasiones fue «azotado con varas» (2 Corintios 11:25), un castigo que las autoridades municipales romanas empleaban contra aquellos delincuentes a los que se consideraba socialmente peligrosos. Y, como hemos visto, la primera epístola paulina que se conserva estaba dirigida a su congregación de cristianos gentiles de Tesalónica, que había «sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos [la iglesia de Judea] de parte de los judíos» (1 Tesalonicenses 2:14). En este último caso, parece ser que la persecución no fue «oficial» sino producto de algún tipo de reacción violenta por parte de la muchedumbre.

De hecho, la mayor parte de la oposición pagana a los cristianos durante los primeros dos siglos de historia de la Iglesia se produjo más a nivel de la gente común que como consecuencia de una persecución oficial organizada por los romanos. Al contrario de lo que muchos piensan, en este período no había nada «ilegal» en el cristianismo en sí. El cristianismo no estaba prohibido y los cristianos, en su mayoría, no necesitaban esconderse. La idea de que tenían que reunirse en las catacumbas romanas para huir de la persecución y saludarse con señales secretas como el símbolo del pez no es otra cosa que materia de leyendas. No era ilegal seguir a Jesús, no era ilegal venerar al Dios judío, no era ilegal (en la mayor parte de las ciudades) celebrar encuentros religiosos privados y no era ilegal convencer a otros de que Cristo era el Hijo de Dios.

No obstante, los cristianos fueron perseguidos en ciertas ocasiones. ¿Por qué? Para comprender la persecución de los cristianos, es importante tener alguna información sobre las religiones paganas en el Imperio romano. Todas estas religiones (había centenares de ellas) eran politeístas y

veneraban a muchos dioses; todas ellas subrayaban la necesidad de rendir culto a estos dioses a través de actos de oración y sacrificio. Por lo general, no se veneraba a los dioses para garantizar que quien lo hacía fuera feliz en la otra vida, pues la mayoría de la gente estaba entonces más preocupada por su vida actual, que en el mejor de los casos era dura y precaria. A estas personas los dioses podían proporcionarles lo que les resultaba imposible conseguir por sí mismas, a saber, que las cosechas crecieran, que el ganado contara con alimento, que las lluvias fueran suficientes, gozar de salud, bienestar y fertilidad, la victoria en tiempos de guerra, la prosperidad en tiempos de paz. Los dioses protegían al Estado y lo hacían grande; los dioses podían intervenir en la vida de las personas para conseguir que ésta fuera llevadera, larga y feliz. Y hacían todo ello a cambio de actos de devoción simples; a nivel estatal, durante las ceremonias públicas en honor de los dioses, y a nivel local, en las comunidades y las familias.

Cuando las cosas no marchaban bien, cuando había amenazas de guerra, sequía, hambruna o enfermedades, era posible que ello se interpretara como una señal de que los dioses no estaban satisfechos con el modo en que se los honraba. En tales épocas, ¿a quién se culpaba por no haber honrado a los dioses como era debido? Evidentemente, a aquellos que se negaban a venerarlos. Léase: los cristianos.

Por supuesto, los judíos tampoco veneraban a los dioses paganos, pero a ellos se les consideraba una excepción a la regla de que todas las personas debían rendir culto a los dioses, ya que se trataba de un pueblo aparte, que respetaba con devoción sus propias tradiciones ancestrales[14]. Sin embargo, cuando los cristianos aparecieron en este escenario, no se les reconocía como un pueblo aparte: eran un grupo de conversos procedentes del judaísmo y de las distintas religiones paganas, sin lazos de

sangre que los unieran y sin otro vínculo en común que su peculiar conjunto de creencias y prácticas religiosas. Además, se sabía que eran gente antisocial, que formaba comunidades propias, abandonaba a sus familias, se alejaba de sus antiguos amigos y se negaba a participar en las festividades y celebraciones religiosas públicas.

Por ende, se persiguió a los cristianos al considerárselos dañinos para el bienestar de la comunidad, tanto por abstenerse de venerar a los dioses que protegían a la sociedad como por llevar una vida en común que parecía antisocial. Así que cuando un desastre golpeaba a la comunidad o cuando se temía que lo hiciera, lo más probable era que se señalara a los cristianos como responsables.

Los gobernadores romanos de las distintas provincias del Imperio (por no hablar del propio emperador) sólo se vieron implicados en asuntos locales de este tipo en raras ocasiones. No obstante, cuando lo hicieron, trataron a los cristianos como un grupo social peligroso al que era necesario erradicar. Normalmente a los cristianos se les daba entonces la oportunidad de redimirse a sí mismos venerando a los dioses como correspondía (por ejemplo, ofreciéndoles incienso); si se negaban se les consideraba alborotadores desafiantes y se les trataba en consecuencia.

Hacia mediados del siglo II, los intelectuales paganos empezaron a prestar atención a los cristianos y a atacarles escribiendo opúsculos en su contra. Estas obras no sólo describían a los seguidores de la nueva religión de forma negativa, sino que también criticaban sus creencias, a las que se calificaba de absurdas (por ejemplo, los cristianos aseguraban venerar al Dios de los judíos y, sin embargo, ¡se negaban a cumplir con los dictados de la ley judía!), y sus prácticas, de las que se ofrecían versiones escandalosas. Los cristianos, se decía, se reunían en la noche, aprovechando la

oscuridad, se llamaban unos a otros «hermanos» y «hermanas», se saludaban con besos y adoraban a su dios comiendo la carne y bebiendo la sangre del que llamaban Hijo de Dios. ¿Qué podía decirse de semejantes costumbres? Imagine lo peor y no estará muy lejos. Los adversarios paganos del cristianismo aseguraban que los cristianos realizaban rituales incestuosos (actos sexuales entre los hermanos y las hermanas) y que practicaban el infanticidio (el asesinato del Hijo) y el canibalismo (comían su carne y bebían su sangre). Estas acusaciones quizá nos parezcan hoy imposibles de creer, pero en una sociedad que respetaba la decencia y la franqueza, se las consideró verosímiles. En muchos lugares se veía a los cristianos como una secta nefasta.

En los ataques intelectuales contra los cristianos se prestaba bastante atención al propio Jesús, el fundador de esta fe novedosa que tan mala reputación tenía entre la sociedad[15]. Los escritores paganos no dejaron de señalar sus orígenes humildes y su condición de persona de clase baja para burlarse de los cristianos por pensar que semejante individuo era digno de ser adorado como un dios. Se decía que los cristianos veneraban a un delincuente que había sido crucificado y cuya tontería los llevaba a considerarlo un ser divino.

Desde finales del siglo II, algunos de estos escritores empezaron a leer la literatura cristiana con el fin de afinar sus argumentos. Y así, por ejemplo, Celso anotaba, a propósito del fundamento de su ataque contra las creencias cristianas, que:

> *Esas objeciones proceden de vuestros propios escritos, sin necesidad de ningún otro testimonio, pues vosotros proporcionáis vuestra propia refutación (Contra Celso 2.74).*

Estos escritos fueron en ocasiones ridiculizados, como ocurre en Porfirio, otro crítico pagano:

> *Los evangelistas fueron escritores de ficción, no observadores o testigos presenciales de la vida de Jesús. Al escribir su relato sobre lo que sucedió en la pasión y la crucifixión, cada uno de los cuatro contradice a los demás (Contra los cristianos 2.12-15*[16]*).*

En respuesta a los ataques de este tipo, sostiene Celso, los escribas cristianos alteraban sus textos con el objetivo de librarse de los problemas que resultaban obvios para aquellos que no pertenecían a la fe y gozaban de una buena formación. Recuérdese el pasaje que hemos citado en un capítulo anterior:

> *Algunos creyentes, como si hubieran estado bebiendo, llegan al punto de oponerse a sí mismos y alterar el texto original del evangelio tres o cuatro o varias veces más, y cambian su carácter para poder negar las dificultades que les plantea la crítica (Contra Celso 2.27).*

Con todo, no necesitamos depender de los adversarios paganos del cristianismo para encontrar pruebas de que los escribas ocasionalmente alteraron sus textos para hacer frente a las críticas de éstos. La tradición manuscrita del Nuevo Testamento recoge pasajes en los que es posible observar esta tendencia[17].

Sin embargo, antes de examinar algunos pasajes relevantes en este sentido, es importante señalar que las acusaciones de los paganos contra el cristianismo y su fundador no dejaron de hallar respuesta entre los creyentes. Como hemos anotado en un capítulo anterior, desde mediados del siglo II, cuando personas que gozaban de una buena formación intelectual empezaron a convertirse al cristianismo, comenzaron a escribirse numerosas defensas razonadas de la fe, las llamadas apologías. Algunos de estos autores son muy conocidos entre quienes han estudiado el

cristianismo primitivo, como Justino Mártir, Tertuliano y Orígenes; otros son menos famosos, pero igualmente dignos de destacar por su defensa de la religión, como Atenágoras, Arístides y el autor anónimo de la Carta a Diogneto[18]. En su conjunto, estos eruditos se esforzaron por demostrar lo falaces que eran los argumentos de sus oponentes paganos y sostuvieron que, lejos de ser peligrosa para la sociedad, la religión cristiana era el cemento que la mantenía unida. Insistieron en que el cristianismo no sólo era una fe razonable sino que era la única religión verdadera que el mundo había conocido; defendieron la idea de que Jesús era en verdad el Hijo de Dios cuya muerte traía la salvación; y pretendieron justificar el carácter inspirado y auténtico de los textos fundacionales de la fe.

¿Cómo influyó este movimiento «apologético» en los escribas encargados de copiar los textos sagrados del cristianismo en los siglos II y III?

Alteraciones apologéticas

Aunque no lo mencioné en su momento, ya nos hemos topado con un texto que parece haber sido modificado por preocupaciones apologéticas. Como vimos en el capítulo 5, Marcos 1:41 indicaba originalmente que Jesús había reaccionado con furia ante el leproso que se había acercado a él para que lo curara. Algunos escribas habían considerado difícil atribuir en este contexto semejante emoción a Jesús, y por tanto habían alterado el texto para que dijera, en cambio, que Jesús había sentido «compasión» por el enfermo.

Es posible que lo que motivara a los escribas a cambiar el texto fuera algo más que el simple deseo de hacer que un pasaje extraño fuera más fácil de entender. Un tema recurrente de los debates entre los críticos paganos del

cristianismo y los defensores intelectuales de la fe era el comportamiento de Jesús y si su conducta era la correspondiente a alguien que aseguraba ser el Hijo de Dios. Debo hacer hincapié en que ésta no era una disputa sobre si es concebible que un ser humano pueda al mismo tiempo ser divino en algún sentido. Esto era algo en lo que los paganos y los cristianos coincidían por completo, ya que los primeros también sabían de historias en las que seres divinos se convertían en humanos e interactuaban con otros seres humanos aquí en la tierra. La cuestión era si la forma en la que Jesús se había comportado justificaba el pensamiento de que era alguien divino o, por el contrario, si su actitud y su conducta descartaban la posibilidad de que en verdad fuera un hijo de Dios[19].

En este período, la creencia de que los dioses no estaban sometidos a las emociones y caprichos insignificantes de los simples mortales estaba muy difundida entre los paganos, que pensaban que los dioses estaban, realmente, por encima de tales cosas[20]. ¿Cómo podía entonces determinarse si un individuo era o no un ser divino? Era obvio que tenía que dar pruebas de que poseía poderes (intelectuales o físicos) sobrehumanos; pero también era necesario que se comportara de un modo compatible con la idea de que provenía del ámbito divino.

Sabemos de cierto número de autores de este período que insistían en que los dioses no podían sentirse «furiosos», ya que la ira era una emoción humana suscitada por la frustración, las ofensas o algún otro motivo de escasa importancia para un ser divino. Los cristianos, por supuesto, podían argüir que Dios podía «enfurecerse» con su pueblo debido al mal comportamiento de éste. Pero también se daba por sentado que el Dios cristiano estaba más allá de padecer cualquier tipo de irritabilidad. Sin embargo, en la historia de Jesús y el leproso de Marcos, no hay una razón

obvia que justifique la ira de Jesús. En vista de que el texto se modificó en la época en que los paganos y los cristianos debatían si el comportamiento de Jesús era apropiado a su divinidad, es del todo verosímil que un escriba hubiera cambiado el texto a la luz de esta controversia. En otras palabras, éste quizá fuera un cambio propiciado por el debate apologético.

Otra de tales alteraciones afecta a un pasaje que se encuentra varios capítulos más adelante en el Evangelio de Marcos, en un episodio muy famoso donde los paisanos de Jesús se escandalizan de que él pueda enseñar cosas tan maravillosas y realizar milagros espectaculares. Como ellos mismos dicen: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Marcos 6:3). ¿Cómo es posible, se preguntan, que alguien que creció entre ellos, y a cuya familia todos conocen, sea capaz de hacer semejantes cosas?

Éste es el único pasaje en todo el Nuevo Testamento en el que se llama carpintero a Jesús. En otros textos griegos, la palabra empleada aquí, TEKTŌN, se aplica comúnmente a cualquiera que haga cosas con sus manos; así, por ejemplo, en escritos cristianos posteriores, se dice que Jesús hacía «yugos y puertas[21]». Esto significa que no debemos imaginarlo como alguien que se dedicaba a realizar finos trabajos de ebanistería. Quizá la mejor forma de «captar» el sentido de este término sea mediante una comparación más cercana a nuestra experiencia: decir que Jesús era un TEKTŌN era como decir hoy que era un obrero de la construcción. ¿Cómo podía alguien con ese pasado ser el Hijo de Dios?

Ésta era una cuestión a la que los críticos paganos del cristianismo daban una gran importancia; de hecho, para ellos la pregunta era simplemente retórica: si Jesús era un simple TEKTŌN, era obvio que no podía ser un hijo de Dios.

Celso, en particular, se mofó de los cristianos por este motivo, relacionando la afirmación de que Jesús era un «carpintero» al hecho de que fuera crucificado (en un madero) y a la creencia cristiana en un «árbol» de la vida.

> *Y en sus escritos hablan por todas partes del árbol de la vida... Supongo que esto se debe a que su maestro fue clavado en una cruz y era carpintero de profesión. Por lo que de haber sido tirado por un barranco o arrojado a un pozo o estrangulado con una cuerda, o si hubiera sido zapatero o cantero o herrero, tendríamos un barranco de la vida sobre los cielos, un pozo de la resurrección, una cuerda de la inmortalidad, y se hablaría de una piedra bendita, de un hierro del amor o de la santa piel de cuero. ¿No se sentiría avergonzada la anciana que arrulla a los niños pequeños con canciones para que se duerman contando cosas como éstas? (Contra Celso 6.34).*

En su respuesta a Celso, Orígenes se tomó muy en serio la acusación de que Jesús no era más que un simple «carpintero». Sin embargo, es bastante curioso que en lugar de minimizar la relevancia de este hecho (su procedimiento normal en tales casos), opte por negar que sea cierto: según Orígenes, Celso está ciego y es incapaz de ver «que en ninguno de los evangelios usados en las iglesias se describe a Jesús como carpintero» (*Contra Celso* 6.36).

¿Cómo debemos entender este desmentido? O bien Orígenes había olvidado la existencia de Marcos 6:3, o bien disponía de una versión del texto en la que no se anotaba que Jesús fuera carpintero. Pues bien, tenemos manuscritos que recogen precisamente una versión alternativa de este pasaje. En el manuscrito del Evangelio de Marcos más antiguo que se conserva, conocido como P 45 y producido a principios del siglo III (la época de Orígenes), así como en varios otros testimonios posteriores, el versículo es ligeramente diferente. En tales copias, los coterráneos de Jesús se preguntan: «¿No es éste el hijo del carpintero?»; con lo cual Jesús deja de ser un carpintero para convertirse en el hijo de uno[22].

Del mismo modo que en su esfuerzo por defender la fe Orígenes tenía razones para negar que en los evangelios se mencionara que Jesús era carpintero, es concebible que un escriba hubiera modificado el texto (adaptándolo a lo que se dice en Mateo 13:55) con el objetivo de rebatir el argumento pagano de que Jesús no podía ser el Hijo de Dios porque, a fin de cuentas, no era más que un Tektõn de clase baja.

Otro versículo que parece haber sido modificado por razones apologéticas es Lucas 23:32, en el que se habla de la crucifixión de Jesús. El texto se traduce normalmente como: «Llevaban también con él a otros dos, que eran malhechores, para ser ejecutados». Sin embargo, la redacción del versículo en griego permitiría traducirlo igualmente del siguiente modo: «Llevaban con él a otros dos, que también eran malhechores, para ser ejecutados». Dada la ambigüedad del texto griego, no es sorprendente que algunos escribas consideraran que la defensa de la fe hacía necesario disponer las palabras de forma que se afirmara, sin ambigüedades, que los malhechores eran los otros dos, no Jesús.

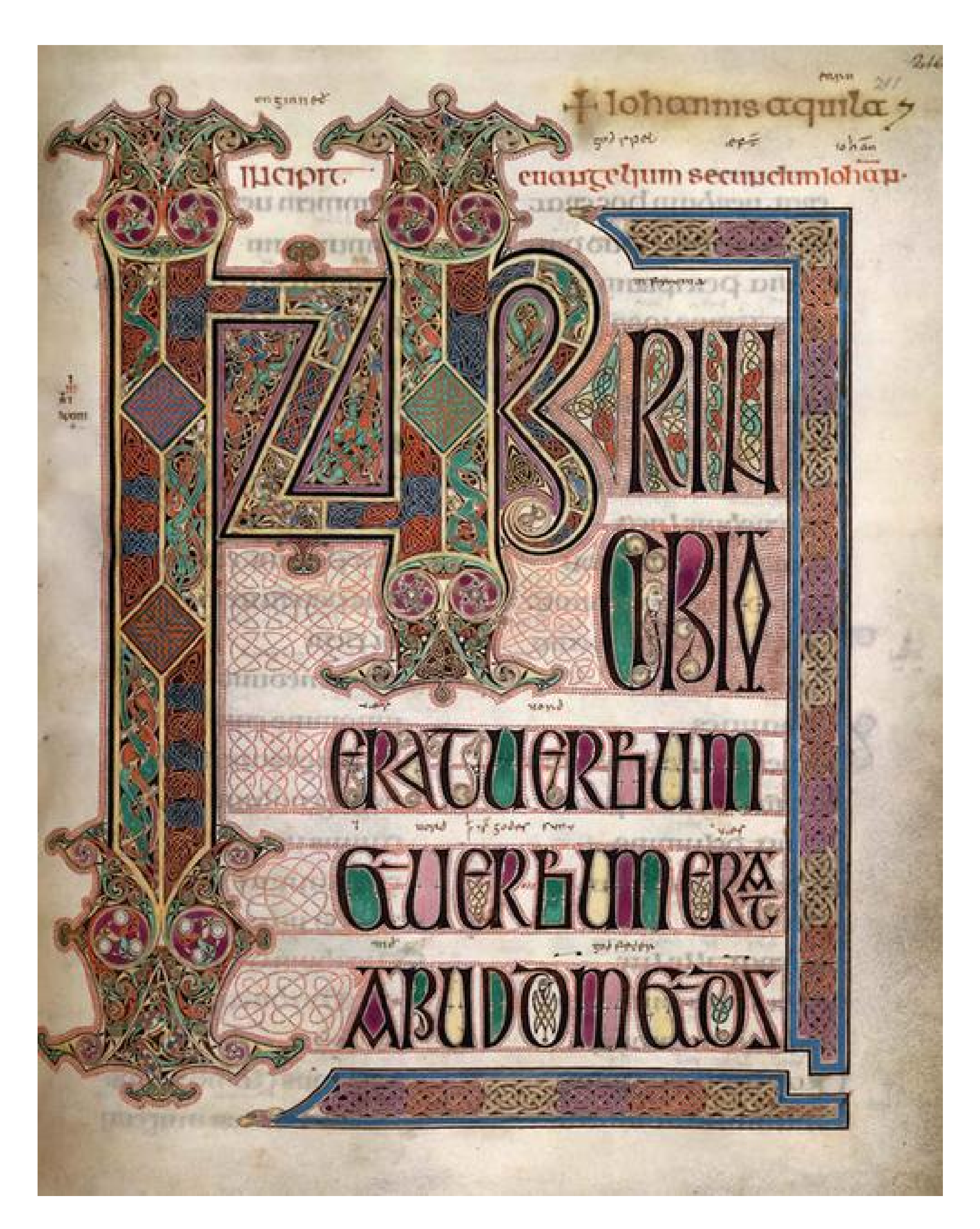
Existen otros cambios en la tradición textual que parecen haber sido animados por el deseo de demostrar que Jesús, en tanto hijo verdadero de Dios, no podía haberse «equivocado» en sus declaraciones, en especial en relación al futuro (pues, a fin de cuentas, el Hijo de Dios necesariamente tenía que saber lo que iba a ocurrir en él). Esto fue quizá lo que motivó el cambio de Mateo 24:36 que ya hemos tenido ocasión de comentar. Allí Jesús afirma explícitamente que nadie sabe el día y la hora del fin de los tiempos, «ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre»; no obstante, un número significativo de manuscritos omiten la frase «ni el Hijo». La razón para ello no es difícil de imaginar: el que Jesús no conociera el futuro comprometía la afirmación de los cristianos de que era un ser divino.

Un ejemplo menos evidente lo encontramos también en Mateo, tres capítulos más adelante, en la escena de la crucifixión. En Mateo 27:34 se nos dice que mientras Jesús estaba en la cruz se le dio a beber vino mezclado con hiel. Sin embargo, un gran número de manuscritos indican que lo que se le ofreció no fue vino sino vinagre. Es probable que este cambio haya sido realizado para acercar el texto al pasaje del Antiguo Testamento que se cita para explicar esta acción, el Salmo 69:22. No obstante, podemos preguntarnos si no había algo más que motivara a los escribas a hacerlo. En este sentido, es interesante advertir que durante la Última Cena, en Mateo 26:29, tras entregar la copa de vino a sus discípulos, Jesús declara explícitamente que no volverá a beber vino hasta que vuelva a encontrarse con ellos en el reino del Padre. ¿Es posible que al cambiar el vino por vinagre en 27:34 se pretendiera salvaguardar esta predicción, de manera que Jesús efectivamente no probara el vino después de haber asegurado que no lo haría?

También resulta interesante la forma en que se alteró la predicción que Jesús hizo delante del sumo sacerdote durante su juicio en Marcos 14:62. Cuando se le pregunta si él es en verdad el Cristo, el Hijo del Bendito, Jesús responde: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo». Estas palabras, que según la mayoría de los estudiosos modernos representan un dicho auténtico de Jesús o se aproximan mucho a él, se revelaron incómodas para muchos cristianos desde finales del siglo I, pues el Hijo del Hombre nunca vino entre las nubes del cielo. ¿Por qué predijo Jesús que el sumo sacerdote le vería llegar? Desde un punto de vista histórico, la respuesta es que Jesús realmente pensaba que el sumo sacerdote sería testigo de tal cosa, esto es, que la llegada del Hijo del Hombre se produciría durante su vida. Sin embargo, por razones obvias, en el contexto de los

apologistas cristianos del siglo II la respuesta de Jesús podía considerarse una predicción falsa. No ha de sorprendernos entonces que uno de los testimonios más antiguos del Evangelio de Marcos modifique el versículo eliminando las palabras que resultan incómodas, de modo que Jesús simplemente afirma que el sumo sacerdote verá al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder entre las nubes del cielo. Desaparece así la alusión a la inminente venida de Aquel que, de hecho, nunca vino.

En resumen, en los testimonios que han sobrevivido hasta nuestra época hay cierto número de pasajes que parecen haber sido modificados por los primeros cristianos para defender su fe de las críticas de los paganos, en especial cuando éstas se relacionaban con el fundador de su fe, el propio Jesús. Al igual que los conflictos teológicos de la Iglesia primitiva, la cuestión del papel de las mujeres y el enfrentamiento con los judíos, las disputas entre los cristianos y los paganos cultivados que despreciaban sus creencias alteraron la transmisión de los textos que finalmente conformarían lo que hoy conocemos como Nuevo Testamento, en un período, los siglos II y III, en que de la copia de este libro, o mejor, de este conjunto de libros, se ocupaban escribas no profesionales que lo modificaron a la luz de los debates de su época.



El frontispicio del Evangelio de Juan (uno de los más famosos y adornados, páginas manuscritas) de los Evangelios en Latín de Lindisfarne (frente a la costa noreste de Northumberland, Inglaterra).

Conclusión

Cambiar las Escrituras

Escribas, Autores y Lectores

Empecé este libro con una nota personal que describía cómo me interesé por el problema del texto del Nuevo Testamento y por qué esta cuestión adquirió tanta importancia para mí. Pienso que lo que ha mantenido mi interés a lo largo de estos años ha sido el misterio que envuelve todo el asunto. En muchos sentidos, ser un crítico textual es como dedicarse a una labor detectivesca. Hay un rompecabezas que resolver y pruebas que descubrir. Las pruebas son con frecuencia ambiguas y se las puede interpretar de muchos modos, y para justificar la elección de una solución por encima de otra es necesario construir una argumentación sólida.

Cuanto más estudiaba la tradición manuscrita del Nuevo Testamento, más me daba cuenta de las modificaciones radicales que había sufrido el texto con el paso de los años a manos de los escribas, que no sólo se limitaron a preservar las Escrituras sino que también las alteraron. No hay duda de que la mayoría de los cientos de miles de cambios textuales presentes en los manuscritos conservados son insignificantes, irrelevantes y no sirven en realidad para

mucho más que para demostrar que los copistas no eran personas con mejor ortografía o más capacidad de concentración que cualquiera de nosotros. Sin embargo, sería un error sostener, como hacen algunas personas, que los cambios recogidos por la tradición manuscrita no modifican en realidad el significado del texto o las conclusiones teológicas que se derivan de él. Como hemos visto, lo cierto es que ocurre precisamente lo contrario. En algunos casos, lo que está en juego es el significado mismo del texto y todo depende de cómo resolvemos los problemas que la tradición nos plantea: ¿Se enfurecía Jesús? ¿Fue presa de una terrible angustia al acercarse la hora de su muerte? ¿Les dijo a sus discípulos que podían beber veneno sin sufrir daño alguno? ¿Salvó a una adúltera de ser apedreada y la dejó partir limitándose a hacerle una leve advertencia? ¿Se enseña la doctrina de la Trinidad explícitamente en el Nuevo Testamento? ¿En verdad se habla en él de Jesús como «único Dios»? ¿Se dice allí que ni siquiera el Hijo de Dios sabe cuándo llegará el fin de los tiempos? Estos interrogantes podrían continuar indefinidamente, y todos se relacionan con el modo en que resolvemos las dificultades que nos presenta la tradición manuscrita tal y como ha llegado hasta nosotros.

Vale la pena insistir en que las decisiones que hay que tomar no son desde ningún punto de vista obvias, y que con frecuencia estudiosos inteligentísimos, bienintencionados y de probada competencia llegan a conclusiones opuestas a partir de las mismas pruebas. Estos estudiosos no son sólo un grupo de académicos excéntricos, viejos y básicamente irrelevantes que han hallado refugio en unas cuantas bibliotecas alrededor del mundo; algunos de ellos son, y siempre han sido, personas muy influyentes en la sociedad y la cultura. Desde cualquier punto de vista, la Biblia es el libro más significativo de la historia de la civilización

occidental. ¿Y cómo tenemos acceso a su contenido? La mayoría de nosotros difícilmente puede leerla en su lengua original, y entre quienes podemos hacerlo, son muy pocos los que alguna vez tienen contacto con una fuente manuscrita, y menos con un conjunto de ellas. ¿Cómo podemos saber entonces qué decía originalmente la Biblia?

Unas cuantas personas han realizado el esfuerzo de aprender lenguas antiguas (griego, hebreo, latín, siríaco, copto, etc.) y han dedicado sus vidas profesionales a examinar los manuscritos conservados, intentando decidir aquí y allí qué fue lo que los autores del Nuevo Testamento escribieron realmente. En otras palabras, alguien se ha tomado la molestia de realizar una labor de crítica textual y reconstruir el texto «original» a partir de una amplia colección de manuscritos que difieren entre sí en miles de lugares distintos. Luego, algún otro ha tomado esa reconstrucción del texto griego, que recoge una serie de decisiones textuales (cuál era la forma original de Marcos 1:2, de Mateo 24:36, de Juan 1:18, de Lucas 22:43-44, etc.), y lo ha traducido a nuestra lengua. Al final, lo que usted y millones de personas como usted leen cuando leen la Biblia es esa traducción. ¿Por qué saben esos millones de personas lo que dice el Nuevo Testamento? Lo «saben» porque unos estudiosos, cuyos nombres, identidades, formación, credenciales, predilecciones, teologías y opiniones personales desconocen, se lo han contado. Ahora bien, ¿qué ocurre si los traductores han traducido el texto equivocado? Ello ha ocurrido antes. Las primeras traducciones de la Biblia a las lenguas occidentales estaban repletas de lugares donde los traductores vertieron un texto griego que, en última instancia, se remontaba a la edición de Erasmo, la cual se había basado en un manuscrito del siglo XII que, hoy sabemos, es una de las peores fuentes del Nuevo Testamento con las que contamos. No es de extrañar

entonces que las traducciones modernas difieran con frecuencia de versiones tradicionales como la Biblia del rey Jacobo, como tampoco es de extrañar que en Estados Unidos, por ejemplo, haya cristianos fundamentalistas que prefieren fingir que nunca ha habido problema alguno, pues, según creen, Dios inspiró la Biblia del rey Jacobo, ¡no el texto griego original! (Como dice un viejo dicho norteamericano: si la Biblia del rey Jacobo le bastó a san Pablo, también me basta a mí).

Sin embargo, la realidad nunca es absolutamente nítida, y en este caso es necesario que nos atengamos a los hechos. La Biblia del rey Jacobo no fue dictada por Dios sino traducida al inglés por un grupo de eruditos de principios del siglo XVII que se basaron en un texto griego defectuoso[1]. (Y lo mismo puede decirse de las traducciones a otros idiomas realizadas por la misma época). Traductores posteriores utilizaron textos griegos de mejor calidad, pero no perfectos; y el problema continúa vigente, pues incluso las traducciones que circulan en la actualidad siguen viéndose afectadas por los problemas textuales que hemos discutido a lo largo de este libro, no importa qué versión se utilice, pues todas tienen como fuente textos en los que ciertos pasajes han sido modificados. Y hay partes en las que las traducciones modernas siguen transmitiendo la que probablemente no era la versión original del texto (esto es lo que he sostenido en el caso de Marcos 1:41; Lucas 22:43-44; y Hebreos 2:9; pero existen también otros ejemplos). Además, hay algunas partes en las que ni siquiera sabemos qué decía el texto original, partes, por ejemplo, en las que críticos textuales sumamente inteligentes y con una formación impresionante continúan estando en desacuerdo. De hecho, como explicamos en el segundo capítulo de este libro, hay un buen número de estudiosos que han

renunciado a pensar que tenga sentido seguir hablando del texto «original».

Mi opinión personal al respecto es que ello sería ir demasiado lejos. No significa que niegue que existen dificultades para la reconstrucción de unos originales que puedan revelarse insuperables. Un ejemplo simple de ello: si Pablo dictó su Epístola a los Gálatas y el escriba que tenía como secretario oyó mal una palabra porque alguien en la habitación tosió, la copia «original» ya contenía un error. Cosas más extrañas se han visto. Con todo, más allá de los imponderables, el hecho es que tenemos manuscritos de cada uno de los libros del Nuevo Testamento; todos ellos son copias de manuscritos anteriores que eran a su vez copias de copias; y la cadena de transmisión tiene que terminar en algún punto, en última instancia, en un manuscrito obra de un autor o de un secretario del autor, el «autógrafo», el primer ejemplar de una sucesión de copias manuscritas que se prolongó durante casi quince siglos hasta la invención de la imprenta. Por tanto, al menos en este sentido, no es absurdo continuar hablando de un texto original.

Cuando yo era un estudiante que apenas empezaba a pensar en esos quince siglos de copias y en las vicisitudes del texto a lo largo de ese tiempo, una y otra vez volvía sobre el hecho de que, independientemente de lo que pudiéramos decir sobre los escribas cristianos, ya fueran éstos de los primeros siglos de la Iglesia o de la Edad Media, teníamos que admitir que, además de copiar las Escrituras, las modificaron. En algunas ocasiones, lo hicieron sin proponérselo: estaban cansados, habían dejado de prestar atención o, en ciertos casos, eran simplemente escribas ineptos. En otras, sin embargo, hicieron estos cambios de forma intencionada, porque querían que el texto dijera o subrayara aquello que ellos mismos creían, por ejemplo,

sobre la naturaleza de Cristo, el papel de las mujeres en la Iglesia o el carácter malvado de sus adversarios judíos.

Cuanto más estudiaba, más me convencía de que los escribas habían modificado las Escrituras. Y esta certeza cambió el modo en el que entendía el texto en más de un sentido.

En particular, como señalé al comienzo de este libro, empecé a ver el Nuevo Testamento como un libro muy humano. El Nuevo Testamento, tal y como lo conocemos, entendí, era el producto de manos humanas, de las manos de los copistas que se habían encargado de transmitirlo. Luego comencé a advertir que no sólo el texto de los escribas era un libro muy humano, sino que el texto original también lo era. Esto contradecía radicalmente la concepción del texto que tenía a finales de mi adolescencia, cuando era un novísimo cristiano «renacido» y estaba convencido de que la Biblia era la Palabra infalible de Dios y cada palabra del texto había sido inspirada por el Espíritu Santo. El problema, como comprendí durante mis estudios de posgrado, es que aun creyendo que las palabras originales fueron producto de la inspiración divina, es imposible pasar por alto el hecho de que no tenemos esas palabras. En cierto sentido, esto hacía que la doctrina de la inspiración divina fuera irrelevante para la Biblia tal y como la conocemos, pues las palabras que, se decía, Dios había inspirado habían sido cambiadas o, en algunos casos, se habían perdido. Pero además empecé a pensar que mi punto de vista sobre la inspiración no sólo era irrelevante, sino que probablemente era equivocado. La única razón para que Dios inspirara la Biblia (se me ocurrió) era su deseo de que los creyentes tuvieran sus palabras reales; sin embargo, si en verdad hubiera querido que esto ocurriera, me parecía indudable que entonces habría hecho que se preservaran intactas milagrosamente, del mismo modo en que, en un primer

momento, las había inspirado milagrosamente. Ahora bien, en vista de que era un hecho que Dios no había preservado sus palabras, la conclusión que me parecía ineludible era que seguramente tampoco se había tomado la molestia de inspirarlas.

A medida que reflexionaba más y más sobre estas cuestiones, empecé a advertir, cada vez con mayor claridad, que los autores del Nuevo Testamento eran muy parecidos a los copistas que luego se encargarían de transmitir sus textos. Estos autores también habían sido seres humanos, con sus propias necesidades, creencias, visiones del mundo, opiniones, amores, odios, anhelos, deseos, circunstancias, problemas, y es seguro que todo ello incidió en lo que escribieron. Pero, además, había algo todavía más tangible en lo que estos autores se parecían a los escribas de épocas posteriores: ellos también eran cristianos que habían heredado tradiciones acerca de Jesús y de sus enseñanzas, que habían conocido el mensaje de salvación de la religión y que creían en la verdad del evangelio, y ellos también transmitieron esas tradiciones en sus escritos. Lo que resulta sorprendente, una vez se empieza a verlos como seres humanos con creencias, visiones del mundo y circunstancias propias, es que todos estos autores transmitieron las tradiciones que heredaron usando palabras *diferentes*. Mateo no es exactamente igual a Marcos; Marcos no es exactamente igual a Lucas; Lucas no es exactamente igual a Juan; Juan no es exactamente igual a Pablo; Pablo no es exactamente igual a Santiago. Del mismo modo que los escribas modificaron ocasionalmente las palabras de la tradición poniéndolas «en otras palabras», los autores del Nuevo Testamento habían contado historias, impartido instrucciones y anotado recuerdos usando sus *propias* palabras (no simplemente las palabras que habían oído), las que, al escribir, consideraron más apropiadas para transmitir

su mensaje a un público específico en una época y un lugar determinados.

Fue de este modo como comencé a advertir que cada uno de estos autores era diferente y a entender que no era adecuado pensar que todos ellos pretendían decir lo mismo. Pensar tal cosa es tan injusto como suponer que lo que quiero decir en este libro sobre la crítica textual del Nuevo Testamento ha de ser lo mismo que dice cualquier otro autor o autora que se ocupa de este tema, pues es posible que nuestra intención sea decir cosas diferentes. ¿Cómo podemos saberlo? La única forma de hacerlo es leyendo con atención la obra de cada uno, buscando entender lo que tienen que decir, no dando por sentado que todos queremos decir lo mismo, porque con frecuencia decimos, precisamente, cosas diferentes.

Esto también vale para los autores del Nuevo Testamento. Es algo que puede apreciarse de una forma muy concreta. Como he señalado antes en este libro, desde el siglo XIX la mayoría de los estudiosos coinciden en que Marcos fue el primer evangelio que se escribió y que tanto Mateo como Lucas lo usaron como una de sus fuentes para sus relatos sobre Jesús. Por un lado, no hay nada particularmente radical en esta afirmación. Los autores a fin de cuentas tienen que encontrar sus historias en algún lado, y el propio Lucas declara que leyó y usó narraciones previas para crear la suya (1:1-4). Por otro lado, esto significa que es posible comparar lo que Marcos dice con lo que dicen Mateo y Lucas en cada uno de los episodios que comparten; y, al hacerlo, es posible apreciar cómo estos autores cambiaron lo que dijo Marcos.

Realizar este tipo de trabajo detectivesco puede ser también interesante e iluminador, pues mientras que en determinadas ocasiones los autores de Mateo y Lucas tomaron prestadas frases completas de Marcos, en otras

optaron por modificar lo que decía, algunas veces de manera radical. En este sentido, ellos, al igual que los copistas, cambiaron las Escrituras. A lo largo de este libro, hemos visto algunos ejemplos de ello. En Marcos, Jesús se nos muestra terriblemente angustiado ante la perspectiva de la pasión, antes de la cual dice a sus discípulos que su alma «está triste hasta el punto de morir», para después caer postrado en tierra y suplicar a Dios, en tres ocasiones, que aparte de él la copa de su sufrimiento; luego, de camino al Calvario, permanece todo el tiempo en silencio, y una vez en la cruz, mientras todos a su alrededor se burlan de él, incluidos los dos ladrones, continúa callando hasta que al llegar el final grita agonizante: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?». Por último, lanza un fuerte grito y expira.

Lucas tenía esta versión de la historia a su disposición, pero la modificó de forma significativa. Eliminó los comentarios de Marcos sobre la angustia de Jesús, así como su propia afirmación de que estaba triste hasta el punto de morir. En su relato, Jesús se arrodilla para orar, en lugar de caer postrado en tierra, y en vez de rogar tres veces que le sea apartada la copa, lo solicita sólo una, precediendo su oración de un «si quieres». De camino a la crucifixión no permanece en silencio sino que se dirige a un grupo de mujeres, a las que dice que no lloren por él sino por el destino que les aguarda a ellas y a sus hijos. Mientras le crucifican no calla sino que le pide a Dios que perdone a los responsables «porque no saben lo que hacen». Tampoco en la cruz calla; mientras uno de los ladrones le insulta (no ambos, como ocurre en Marcos), el otro le pide ayuda, y Jesús, con una certeza absoluta, responde: «Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso». Y al final, en lugar de preguntar a Dios por qué le ha abandonado (no hay aquí grito de abandono), se dirige a él confiando plenamente en

su apoyo y protección: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu».

Lucas ha modificado el relato que le ofrecía Marcos, y si deseamos entender en qué quería hacer hincapié su autor, es necesario que examinemos de forma detenida qué cambios ha realizado. Sin embargo, algo de lo que empecé a darme cuenta es que, cuando la gente prefiere dar por sentado que lo que Lucas dice es lo mismo que dice Marcos, lo que está haciendo es no tomarse en serio esos cambios. Marcos quería subrayar el total abandono y la desesperación casi completa que sintió Jesús ante la muerte. Los intérpretes difieren en su intento de explicar por qué era esto lo que Marcos quería subrayar; una interpretación es que su interés era enfatizar que Dios obra de formas misteriosas y que ese sufrimiento aparentemente inexplicable (Jesús al final parece agonizar consumido por la duda: «¿por qué me has abandonado?») puede en realidad ser un camino a la redención. Lucas, en cambio, deseaba enseñar una lección muy diferente. Para él, Jesús no se sintió desesperado. Estaba calmado y seguro de sí mismo porque sabía lo que le estaba ocurriendo y por qué le estaba ocurriendo, así como lo que ocurriría después («hoy estarás conmigo en el Paraíso»). Los intérpretes también están divididos respecto a la razón por la que Lucas describe de este modo la actitud de Jesús ante la pasión, pero es posible que quisiera ofrecer un ejemplo a los cristianos perseguidos de cómo habían de enfrentarse a la muerte, esto es, confiando plenamente en que, a pesar de los tormentos que padecieran, Dios estaba de su lado («en tus manos pongo mi espíritu»).

Mi argumento aquí es que Lucas cambió la tradición que había heredado. Los lectores tergiversan por completo el sentido del texto si no consiguen darse cuenta de ello, que es lo que ocurre, por ejemplo, cuando dan por hecho que

Marcos y Lucas dicen lo mismo acerca de Jesús. Si no dicen lo mismo, no es legítimo suponer que sí. No es legítimo, por ejemplo, tomar lo que Marcos dice, lo que Lucas dice, lo que Mateo dice y lo que Juan dice y mezclarlo todo, de manera que al final Jesús dice y hace todo lo que cada uno de los autores de los evangelios indica. Quien interpreta los evangelios de esta forma no permite que cada autor diga lo que tiene que decir; quien hace esto no lee lo que el autor escribió con el propósito de entender su mensaje; de hecho, quien hace esto no lee los evangelios, sino que crea un evangelio nuevo a partir de los cuatro que recoge el Nuevo Testamento, un evangelio nuevo que no se parece a ninguno de los que han llegado hasta nuestros días.

La idea de que Lucas cambió el texto que le precedió, en este caso el Evangelio de Marcos, no lo coloca en una situación especial respecto de los demás autores del Nuevo Testamento. En realidad, eso fue lo que hicieron todos los autores del Nuevo Testamento, así como todos los escritores de la literatura cristiana que no llegó a formar parte del canon neotestamentario y, de hecho, todos los escritores de cualquier tipo en todas partes: modificaron la tradición y pusieron las palabras de ésta en sus propias palabras. El Evangelio de Juan es bastante diferente de los otros tres (en él, por ejemplo, Jesús nunca cuenta parábolas ni expulsa demonios y, por el contrario, pronuncia largos discursos sobre su identidad y ofrece «señales» para demostrar que lo que dice sobre sí mismo es cierto). El mensaje de Pablo es a la vez similar y diferente del que encontramos en los evangelios (sus epístolas no dicen mucho acerca de los dichos o las obras de Jesús, sino que se centran en las cuestiones que el apóstol consideraba críticas, a saber, que Cristo murió en la cruz y fue resucitado de entre los muertos). El mensaje de Santiago es diferente del mensaje de Pablo; el mensaje de Pablo es diferente del mensaje de

Hechos; el mensaje del Apocalipsis de Juan es diferente del mensaje del Evangelio de Juan; y así sucesivamente. Cada uno de los autores de estos libros fue un ser humano, cada uno de ellos tenía algo diferente que comunicar, cada uno intentaba transmitir la tradición que había heredado en sus propias palabras. Cada uno de ellos, en cierto sentido, estaba cambiando los «textos» que heredó.

Esto, por supuesto, es también lo que los escribas hicieron. Lo que quizá sea irónico es que, en determinado nivel, los copistas cambiaron la tradición de forma menos radical que los autores del Nuevo Testamento. Cuando Lucas preparaba su evangelio y usó a Marcos como fuente de su relato, su intención no era *copiar* su texto para la posteridad. Se proponía alterar lo que Marcos decía, a la luz de otras tradiciones sobre Jesús que había leído u oído. Por su parte, el principal interés de los escribas que produjeron los manuscritos que han llegado hasta nosotros era copiar los textos que tenían ante sí. No se consideraban a sí mismos autores que escribían libros nuevos, sino copistas que reproducían libros antiguos. Y es indudable que pensaban que los cambios que introducían en ellos de forma deliberada mejoraban los textos, quizá porque estaban convencidos de que los escribas que los habían precedido habían, por error, alterado las palabras del original. En su mayoría, su intención era conservar la tradición, no alterarla.

Con todo, es un hecho que la alteraron, en ocasiones de forma accidental, en ocasiones de forma intencionada. En numerosos pasajes, los escribas cambiaron la tradición que heredaron; y en ciertas ocasiones lo hicieron con el fin de conseguir que el texto dijera lo que de antemano daban por sentado que decía.

A medida que fueron pasando los años y mi estudio del texto del Nuevo Testamento progresaba, fui volviéndome,

poco a poco, menos severo con los escribas que modificaron las Escrituras que debían copiar. Al principio, supongo, me sentí algo sorprendido, quizá incluso escandalizado, por la gran cantidad de cambios que estos copistas anónimos habían introducido en el texto durante el proceso de transcripción, cada vez que alteraban las palabras de los originales y usaban sus propias palabras en lugar de las de sus autores. Sin embargo, mi opinión sobre los encargados de realizar esta tarea fue suavizándose al ir comprendiendo (con lentitud) que lo que ellos habían hecho con los libros del Nuevo Testamento no era absolutamente distinto de lo que cada uno de nosotros hace cada vez que lee un texto.

Cuanto más estudiaba, más advertía que leer un texto necesariamente implica interpretarlo. Supongo que cuando inicié mi formación tenía una concepción muy poco elaborada de la lectura, a saber, que el objetivo de leer un texto era, simplemente, dejar que éste «hable por sí mismo» para descubrir el significado inherente a sus palabras. La verdad, terminé comprendiendo, es que el significado no es inherente y que los textos no hablan por sí mismos. Si los textos pudieran hablar por sí mismos, todos los que leen con honestidad y apertura un texto estarían de acuerdo en qué es lo que dice. Pero las interpretaciones diferentes de un mismo texto abundan, y las personas en realidad no están de acuerdo siempre en qué es lo que los textos dicen. Aplicada a los textos de las Escrituras, ésta es una verdad obvia: basta con echar un vistazo a los centenares o incluso miles de formas diferentes en que se ha interpretado el libro del Apocalipsis, o con pensar en las distintas confesiones cristianas, en todas las cuales encontramos gente inteligente y bienintencionada que basa en la Biblia sus opiniones sobre cómo ha de funcionar y organizarse la Iglesia, pero a la que la lectura del texto ha llevado a conclusiones radicalmente diferentes de las de los demás

(baptistas, pentecostales, presbiterianos, católicos romanos, «agarradores de serpientes» de los Apalaches, ortodoxos griegos, etc.).

Recuerde la última vez que se vio envuelto en un acalorado debate en el que se invocó la Biblia y alguien ofreció una interpretación de un pasaje de las Escrituras que le dejó desconcertado, preguntándose cómo él (o ella) había llegado a semejante conclusión. Esto es algo que ocurre con frecuencia en Estados Unidos (pero no sólo en Estados Unidos) cuando se discute sobre la homosexualidad, el lugar de las mujeres en la Iglesia, el aborto, el divorcio e, incluso, la política exterior norteamericana, con ambos bandos citando la Biblia, y en ocasiones incluso los mismos versículos, para respaldar sus argumentos. ¿Se debe esto simplemente a que ciertas personas son más obstinadas o menos inteligentes que otras y, por ende, incapaces de comprender lo que el texto dice con tanta claridad? Seguro que no. La razón de que ocurra esto es que los textos del Nuevo Testamento no son sólo colecciones de palabras cuyo significado resulta obvio para cualquier lector. No hay duda de que para comprender un texto es necesario interpretarlo y no simplemente leerlo. Y esto, es evidente, no sólo es cierto en el caso de los libros del Nuevo Testamento, sino de los textos en general. De otro modo, ¿cómo se explica que haya interpretaciones tan diferentes de la Constitución, de *El capital* o del *Quijote*? No podemos pensar que los textos simplemente revelan su significado al lector honesto. Los textos se interpretan y quienes los interpretan (así como quienes los escriben) son seres humanos de carne y hueso, que sólo pueden comprenderlos a la luz de otros conocimientos, que es lo que hacen al intentar desentrañar sus significados poniendo sus palabras «en otras palabras».

Sin embargo, una vez que los lectores ponen el texto en otras palabras, han cambiado las palabras. Esto no es algo

opcional en el proceso de lectura; no es algo que podamos elegir no hacer cuando examinamos a conciencia un texto. El único modo de entender un texto es leyéndolo, y el único modo de leerlo es interpretándolo, a saber, poniendo sus palabras en otras palabras, y el único modo en que es posible hacer tal cosa es teniendo otras palabras que poner en lugar de las originales, y el único modo de tener esas otras palabras es habiendo vivido, es decir, teniendo deseos, anhelos, necesidades, aspiraciones, creencias, perspectivas, visiones del mundo, opiniones, gustos, aversiones y todas las demás cosas que hacen seres humanos a los seres humanos. Y tenemos, así, que leer un texto es, necesariamente, cambiarlo.

Esto es lo que hicieron los copistas del Nuevo Testamento. Leyeron los textos que tenían a su disposición y los pusieron en *otras* palabras. En ocasiones, sin embargo, hicieron eso *literalmente*: pusieron el texto en otras palabras. Cuando actuaron así, hicieron, desde cierto punto de vista, lo que todos hacemos cada vez que leemos un texto; no obstante, desde otro punto de vista, hicieron también algo muy diferente. Pues cuando mentalmente ponemos un texto en otras palabras, no cambiamos en realidad las palabras tangibles que aparecen en la página, mientras que hubo ocasiones en las que los escribas hicieron precisamente eso, cambiar las palabras, con lo que los lectores posteriores de sus copias tenían ante sí un texto diferente al que ellos habían leído, un texto que esos lectores, a su vez, tenían que poner en otras palabras para comprenderlo.

Desde este punto de vista, los escribas cambiaron las Escrituras de un modo que nosotros no hacemos. Con todo, en un sentido más básico, cambiaron las Escrituras como nosotros hacemos cada vez que las leemos. Pues ellos, como nosotros, buscaban entender lo que sus autores habían

dicho al mismo tiempo que se esforzaban por conocer el significado que esos textos tenían para ellos, cómo podían ayudarles a comprender su propia situación y dar sentido a sus propias vidas.

Agradecimientos

Estoy en deuda con cuatro estudiosos que leyeron el manuscrito con inteligencia y esmero y sugirieron cambios (y en ocasiones me instaron y rogaron que los introdujera): Kim Haines-Eitzen de la Universidad de Cornell; Michael W. Holmes del Bethel College de Minnesota; Jeffrey Siker de la Universidad Loyola Marymount; y mi esposa, Sarah Beckwith, medievalista de la Universidad de Duke. El mundo académico sería mucho más feliz si todos los autores contaran con lectores como ellos.

También debo agradecer a los editores de Harper San Francisco: John Loudon, que se comprometió e impulsó el proyecto; Mickey Maudlin, que fue fundamental para su conclusión; y, por encima de todo, Roger Freet, que leyó el texto con sumo cuidado y cuyos comentarios me fueron muy útiles.

Las traducciones de los textos bíblicos, a menos que se indique lo contrario, son mías[*].

Dedico este libro a mi mentor y «padre académico», Bruce M. Metzger, quien me formó en este campo y quien continúa inspirando mi trabajo.



BART D. EHRMAN (Lawrence, EE. UU., 5 de octubre de 1955). Erudito sobre el Nuevo Testamento y experto en el paleocristianismo. Actualmente es el jefe del Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Si bien Ehrman es uno de los principales estudiosos académicos del Nuevo Testamento, ha alcanzado fama también entre los lectores sin especialización en la materia; cuatro de sus obras han figurado en la lista de libros de mayores ventas de *The New York Times*.

Ehrman se crió en Lawrence, Kansas, Estados Unidos de América, y asistió a la preparatoria Lawrence High School, donde formó parte del equipo campeón estatal de debate en 1973. Empezó a estudiar la Biblia y sus idiomas originales en el Instituto Bíblico Moody y concluyó su licenciatura *magna cum laude* en 1978 en el Wheaton College de Illinois. Luego obtuvo su maestría en teología del Princeton Theological Seminary en 1981 y se doctoró *magna cum laude* en 1985 en la misma institución, donde fue alumno de Bruce Metzger.

Notas

[1] Mi amigo Jeff Siker sostiene que leer el Nuevo Testamento en griego es como verlo en color, mientras que leerlo en una traducción es como verlo en blanco y negro: se entiende, pero se pierden muchos matices. <<

[2] El libro que más se acerca a ello es el de David C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. <<

[1] En la actualidad, los estudiosos prefieren usar la designación «era común» (abreviada e. c.) en lugar de la antigua fórmula después de Cristo (d. C.) para incluir a todos los credos que usan el calendario occidental. <<

[2] Para un esbozo sobre la formación del canon judío de las Escrituras, véase James Sanders, «Canon, Hebrew Bible», en David Noel Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 1992, vol. 1, pp. 838-852. <<

[3] Al referirme a Jesús como un rabí no pretendo decir que ocupaba algún tipo de posición oficial dentro del judaismo, sino simplemente que era un maestro judío. Ahora bien, es claro que no era sólo un maestro, y quizá se lo entienda mejor si se lo considera un «profeta». Para una discusión más amplia de este tema, véase Bart D. Ehrman, *Jesús: Apocalyptic Prophet oj the New Míllennium*, Oxford University Press, Nueva York, 1999. [Hay traducción castellana: Jesús, el profeta judío apocalíptico, Paidós, Barcelona, 2001]. <<

[4] Sobre esta abreviatura, véase la nota 1 de este capítulo.
<<

[5] Esto incluye a las tres epístolas «deuteropaulinas» (Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses) y, en especial, las tres epístolas «pastorales»: 1 y 2 Timoteo y Tito. Sobre las razones por las que los especialistas dudan de que estas cartas hayan sido escritas por Pablo, véase Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christían Whtings*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, 2004 3, cap. 23. <<

[6] En una época posterior, aparecieron varias falsificaciones que aseguraban ser la Epístola a los Laodicenses. Todavía se conserva uno de estos documentos, que por lo general se incluye entre los denominados apócrifos neotestamentarios. El texto no es mucho más que un pastiche de frases y cláusulas paulinas, unidas entre sí de manera que parezcan una de las epístolas del apóstol. También sabemos de otra carta titulada *A los laodicenses* falsificada por el «hereje» Marción en el siglo II; ésta, sin embargo, no se ha conservado. <<

[7] Aunque Q, como es evidente, no se preservó, hay buenas razones para pensar que se trataba de un documento real, a pesar de que no podemos estar seguros de cuál era su contenido completo. Véase Ehrman, *The New Testament*, cap. 6. El nombre Q proviene de la palabra alemana Queile, que significa «fuente» (esto es, la fuente de gran parte de los dichos de Jesús recogidos en Mateo y Lucas). <<

[8] Por ejemplo, en las obras conocidas como el *Apocalipsis de Pedro* y el *Segundo Tratado del Gran Set*, ambas descubiertas en 1945 entre una colección de documentos «gnósticos» hallada en la aldea de Nag Hammadi en Egipto. Véase James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 19 883, pp. 362-378. [En castellano, véase Antonio Piñero, ed., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Trotta, Madrid, 1998-2000]. <<

[9] El término gnóstico proviene de la palabra griega gnosis, que significa «conocimiento». El término gnosticismo se aplica a un conjunto de religiones, del siglo II en adelante, que hacían hincapié en la importancia del conocimiento secreto para alcanzar la salvación y conseguir escapar del mundo material, al que se consideraba producto del mal. <<

[10] Para una exposición más completa, véase Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battlesfor Scripture and the Faíths We Never Knew*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, en especial el cap. 11. (Hay traducción castellana: *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, Barcelona, 2004]. Se puede hallar más información sobre todo el proceso en Harry Gamble, *The New Testament Canon: it's Making and Meaning*, Fortress Press, Filadelfia, 1985. Para un estudio completo y erudito, véase Bruce M. Metzger, The Canon of the New Testament: *Its Origin, Development and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987. <<

[11] Para una traducción reciente al inglés de la Carta de Policarpo, véase Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 2003, vol. 1. [En castellano, véase Daniel Ruiz Bueno, ed., *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1936]. <<

[12] Para mayor información sobre Marción y sus enseñanzas, véase Ehrman, *Lost Christianities*, pp. 103-108. <<

[13] Véase en especial William V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, 1989. <<

[14] Sobre las tasas de alfabetización entre los judíos en la Antigüedad, véase Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Román Palestine*, Mohr/Siebeck, Tubinga, 2001. <<

[15] Véase la discusión de Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford University Press, Nueva York, 2000, p. 27-28, y los artículos de H. C. Youtie citados por ella. <<

[16] La traducción inglesa estándar es la de Henry Chadwick, *Origens Contra Celsum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, que es la que utilizó aquí. [En castellano, véase *Orígenes, Contra Celso*, ed. de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996]. <<

[1] Para una discusión más amplia, véase Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven, 1995, cap. 3. <<

[2] En *Seneca: Moral Essays*, ed. y trad. de John W. Basore, Loeb Classical Library, Heinemann, Londres, 1925, p. 221. [En castellano, véase *Séneca, Tratados morales*, Espasa Calpe, Madrid, 2005]. <<

[3] En *Martial: Epigrams*, ed. y trad. de Walter C. A. Ker, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1968), vol. I, p. 115. [La traducción castellana citada aquí es de José Guillén, *Epigramas de Marco Valerio Marcial*, Institución «Femando el Católico», Zaragoza, 2004, p. 127]. <<

[4] La exposición más completa es la de Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*. <<

[5] Tomo prestado este ejemplo de Bruce M. Metzger. Véase Bruce M. Metzger y Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testamen*t: It's Transmission, Corruption, and Restoration, Oxford University Press, Nueva York, 2005 4, pp. 22*23. <<

[6] Esto lo dice el autor anónimo del famoso Canon de Muratori, la lista de libros aceptados como «canónicos» más antigua que se conserva. Véase Ehrman, *Lost Christianities*, pp. 240-243. <<

[7] Ésta es una de las conclusiones clave de Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*. <<

[8] Por escribas profesionales me refiero a copistas que, aparte de su vocación, habían recibido una formación especial para realizar su trabajo, fueran o no remunerados por éste. En un período posterior, en los monasterios, usualmente se entrenaba a los monjes en la copia de textos, pero no se les pagaba; a éstos también los consideraré escribas profesionales. <<

[9] En *Commentary on Matthew* 15:14, según se cita en Bruce M. Metzger, «Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts», ed. Neville Birdsall y Robert W. Thomson, eds., *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, Herder, Friburgo, 1968), pp. 78-79. <<

[10] En *Contra Celso* 2.27. <<

[11] Véase Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Chñstological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Nueva York, 1993. <<

[12] Prefacio de Rufino a Orígenes, *Sobre los primeros principios*, según se cita en Gamble, Books and Readers, p. 124. <<

[13] Véase la nota 8 de este capítulo. <<

[14] Para otros ejemplos de notas añadidas a los manuscritos por escribas cansados o aburridos, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, cap. 1, sec. III. <<

[15] Sólo en una ocasión uno de los secretarios de Pablo se menciona a sí mismo; se trata de un hombre llamado Tercio, a quien Pablo dictó su Epístola a los Romanos, véase Romanos 16:22. <<

[16] Véase, en especial, E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, Mohr/Siebeck, Tubinga, 1991. <<

[17] Incluso en el Nuevo Testamento se indica que los autores de los evangelios utilizaron «fuentes» para escribir sus narraciones. En Lucas 1:1-4, por ejemplo, el autor afirma que «muchos» antes que él habían escrito relatos sobre lo que Jesús dijo e hizo, y que tras leerlos y consultar a «testigos oculares y servidores de la Palabra», decidió escribir su propia versión; una que, en comparación con las otras, sea «exacta». En otras palabras, el autor de Lucas contó tanto con fuentes orales como escritas para los acontecimientos que narra: él mismo no fue un testigo presencial de la vida terrena de Jesús. Lo mismo es cierto probablemente en el caso de los autores de los demás evangelios. Sobre las fuentes de Juan, véase Ehrman, *The New Testament*, pp. 164-167. <<

[18] Más adelante veremos cómo puede determinarse que un manuscrito es mejor que otros. <<

[19] De hecho, distintos escribas añadieron al texto distintos finales. No sólo los doce versículos que conocen los lectores de las traducciones modernas de la Biblia. Para un recuento de todos esos finales, véase Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Society, NuevaYork, 1994 2, pp. 102-106. <<

[20] Véase Ehrman, *The New Testament*, cap. 5, en especial pp. 79-80. <<

[1] Sobre el sentido que doy a la expresión *escriba profesional*, véase la nota 8 del capítulo 2. <<

[2] Para el argumento de que no hay pruebas de la existencia de scriptoria en los primeros siglos de la Iglesia, véase Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, pp. 83-91. <<

[3] En la actualidad, Eusebio es muy conocido como el padre de la historia eclesiástica debido a los diez volúmenes de su narración sobre los tres primeros siglos de la Iglesia. <<

[4] Sobre estas tempranas «versiones» (esto es, traducciones) del Nuevo Testamento, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, cap. 2, sec. II. <<

[5] Sobre las versiones latinas del Nuevo Testamento, incluida la obra de Jerónimo, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, cap. 2, sec. II. 2. <<

[6] Para una información más completa sobre ésta y las demás ediciones impresas que se comentan en las siguientes páginas, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, cap. 3. <<

[7] Véase, en especial, la informativa versión de Samuel P. Tregelles, *An Account of the Prínted Text of the Greek New Testament*, Samuel Bagster & Sons, Londres, 1854, pp. 3-11. <<

[8] En latín: *textum ergo habes, nunc ab ómnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus*. <<

[9] Véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, cap. 3, sec. II. <<

[10] El énfasis es de Whitby. Citado en Adam Fox, *John Mill and Richard Bentley: A Study of Textual Cñticism of the New Testament*, 1675-1729, Blackwell, Oxford, 1954, p. 106. <<

[11] Fox, *Mill and Bentley*, p. 106. <<

[12] Phileleutherus Lipsiensis, *Remarks upon a Late Discourse of Free Thinking*, W. Thurboum, Londres, 1737 7, pp. 93-94. <<

[13] Mi amigo Michael Holmes anota que de las siete mil copias griegas de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamentos), poco más de diez, por lo que sabemos, contenían la Biblia completa. Estas diez son hoy ejemplares defectuosos (han perdido páginas aquí y allí); y sólo cuatro de ellas son anteriores al siglo X. <<

[14] Después de la invención de la imprenta continuaron produciéndose manuscritos, igual que en la actualidad continúa habiendo personas que usan máquinas de escribir, pese a la existencia de los ordenadores. <<

[15] Se verá que las cuatro categorías de manuscritos no se fundan en los mismos principios. Los papiros están escritos con mayúsculas, como los unciales, pero en un material diferente; los cursivos utilizan el mismo material que los unciales (pergamino), pero se los distingue por el tipo de letra. <<

[16] Para ejemplos adicionales de cambios accidentales, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, cap. 7, sec. I. <<

[17] Los lectores interesados en conocer cómo los académicos discuten una y otra vez las virtudes de una lectura respecto de otra deberían consultar Metzger, *Textual Commentary*. <<

[18] Debo este ejemplo, así como varios otros de los precedentes a Bruce M. Metzger. Véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, p. 259. <<

[19] Para una discusión adicional de esta variante, véase, pp. 184-186. <<

[20] Para una discusión más completa sobre las variantes en las tradiciones del Padrenuestro, véase Parker, *Living Text of the Gospels*, pp. 49-74. <<

[21] Hay cierto número de variantes textuales entre los testimonios conservados que recogen esta versión más extensa del pasaje. <<

[1] Para un estudio clásico sobre cómo se entendía y trataba la Biblia en la Edad Media, véase Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1941. <<

[2] Richard Simón, *A Critical History of the Text of the New Testament*, R. Taylor, Londres, 1689, Prefacio. <<

[3] Simón, *A Critical History*, I a parte, p. 65. <<

[4] Simón, *A Critical History*, I a parte, pp. 30-31. <<

[5] Simón, *A Critical History*, I a parte, p. 31. <<

[6] Citado en Georg Wemer Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, Abingdon Press, Nashville, 1972, p. 41. <<

[7] La biografía más completa sigue siendo aún la de James Henry Monk, *The Life of Richard Bentley, D. D.*, 2 vols., Rivington, Londres, 1833. <<

[8] Citado en Monk, *Life of Bentley*, vol. 1, p. 398. <<

[9] Monk, *Life of Bentley*, vol. 1, p. 399. <<

[10] En *Proposals for Printing a New Edition of the Greek New Testament and St. Hieroms Latin Versión*, Londres, 1721, p. 3. <<

[11] Véase Monk, *Life of Bentley*, vol. 2, pp. 130-133. <<

[12] Monk, *Life of Bentley*, vol. 2, p. 136. <<

[13] Monk, *Life of Bentley*, vol. 2, pp. 135-137. <<

[14] Para una biografía completa, véase John C. F. Burk, *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel*, Gladding, Londres, 1842. <<

[15] Burk, *A Memoir*, p. 316. <<

[16] Burk, *A Memoir*, p. 316. <<

[17] C. L. Hulbert-Powell, John James Wettstein, 1693-1754: *An Account of His Life, Work, and Some of His Contemporarañes*, SPCK, Londres, 1938, pp. 15, 17. <<

[18] Hulbert-Powell, *John James Wettstein*, p. 43. <<

[19] Lachmann es famoso en los anales de la crítica textual como aquel que hizo más que cualquier otro por concebir un método para determinar las relaciones genealógicas de los manuscritos que preservan la tradición textual de los autores clásicos. De hecho, su principal interés profesional no lo constituían los libros del Nuevo Testamento, que, no obstante, creía que planteaban un desafío único y de gran interés para los críticos textuales. <<

[20] Citado en Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, p. 172. <<

[21] Constantine von Tischendorf, *When Were Our Gospels Written?*, The Religious Tract Society, Londres, 1866, p. 23.
<<

[22] Tischendorf, *When Were Our Gospels Written?*, p. 29. <<

[23] Hasta el día de hoy los monjes del monasterio de Santa Catalina continúan sosteniendo que a Tischendorf no se le regaló el manuscrito y que el investigador huyó con él. <<

[24] Desde la época de Tischendorf se han descubierto manuscritos todavía más significativos. A lo largo del siglo XX, en particular, los arqueólogos han desenterrado numerosos papiros, hasta ciento cincuenta años más antiguos que el *Codex Sinaiticus*. La mayoría de esos papiros son fragmentarios, pero algunos son bastante extensos. Hasta la fecha se han encontrado y catalogado unos 116 papiros que contienen partes de la mayoría de los libros del Nuevo Testamento. <<

[25] Caspar R. Gregory, «Tischendorf», *Bibliotheca Sacra*, 33, 1876, pp. 153-193. <<

[26] Arthur Fenton Hort, ed., *Life and Letters of Fenton John Anthony Hort*, Macmillan, Londres, 1896, p. 211. <<

[27] Hort, ed., *Life and Letters*, p. 250. <<

[28] Hort, ed., *Life and Letters*, p. 264. <<

[29] Hort, ed., *Life and Letters*, p. 455. <<

[30] Para una reseña de los principios de crítica textual que Westcott y Hort usaron para establecer su texto, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, pp. 174-181.
<<

[31] Véase la nota 24 de este capítulo. <<

[1] Para una explicación más amplia de estos métodos, véase Metzger y Ehrman, *Text of the New Testament*, pp. 300-315.
<<

[2] Esto significa, entre otras cosas, que las lecturas del texto «Bizantino», el texto mayoritario, no son necesariamente las mejores. Sólo se trata de las variantes que cuentan con más testimonios en términos puramente numéricos. Sin embargo, como dice un viejo adagio de la disciplina: los manuscritos hay que sopesarlos, no contarlos. <<

[3] Algunos especialistas consideran que éste es el principio más básico y confiable de todos los principios de la crítica textual. <<

[4] Buena parte de lo que sigue procede de mi artículo «Text and Tradition: The Role of New Testament Manuscripts in Early Christian Studies», TC: *A Journal of Textual Criticism*, 5, 2000, disponible en http://rosetta.reltech.org/TC/v05/Ehrman2000a.html <<

[5] Para un discusión más completa de esta variante y de sus implicaciones para la interpretación del texto, véase mi artículo «A Sinner in the Hands of an Angry Jesús», en Amy M. Donaldson y Timothy B. Sailors, eds., *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003. Buena parte de la exposición que sigue a continuación aprovecha ese trabajo. <<

[6] Véase Ehrman, *The New Testament*, cap. 6. <<

[7] El Evangelio de Marcos sólo describe explícitamente a Jesús sintiendo compasión: en Marcos 6:34, cuando da de comer a cinco mil personas, y en Marcos 8:2, cuando da de comer a unas cuatro mil. Lucas cuenta la historia de forma completamente diferente, y no incluye esa segunda multiplicación de los panes. Mateo, sin embargo, recoge ambas historias y mantiene la descripción de Marcos de un Jesús compasivo en las dos oportunidades (Mateo 14:14 y 15:32, y véase también 9:36). En tres ocasiones más en Mateo y en otra en Lucas, se describe a Jesús de forma explícita sintiendo compasión con este término (Splangnizó). Por tanto, es difícil explicar por qué ambos habrían omitido, de forma independiente, el término del episodio en discusión de haberlo encontrado en Marcos. <<

[8] Sobre estas distintas interpretaciones, véase Ehrman, «A Sinner in the Hands of an Angry Jesús». <<

[9] Para una discusión más detallada sobre por qué los escribas pudieron cambiar la versión original, véase , pp. 181-182. <<

[10] Para una discusión más completa de esta variante, véase Ehrman, *Orthodox Corruptíon of Scripture*, pp. 187-194. Mi primer examen de este pasaje lo escribí en colaboración con Mark Plunkett. <<

[11] Para una discusión sobre por qué los escribas añadieron estos versículos a la versión de Lucas, véase , pp. 150-151.
<<

[12] Para una discusión más completa de esta variante, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, pp. 146-150. <<

[1] Para las fuentes primarias de este período, véase Bart D. Ehrman, A*fter the New Testament: A Reader in Early Christianity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999. Una buena introducción al período es la que proporciona Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin, Nueva York, 1967. <<

[2] Para una discusión más completa sobre los temas de los siguientes párrafos, véase, en especial, Ehrman, *Lost Christianities*, cap. 1. <<

[3] Para una discusión completa, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*. <<

[4] Para una discusión más completa sobre las concepciones adopcionistas y sus partidarios, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, pp. 47-54. <<

[5] Para una discusión más completa sobre el docetismo y los docetas, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, pp. 181-187. <<

[6] Véase, pp. 48-52. <<

[7] También aceptaba como Escrituras diez cartas de Pablo (todas las que recoge el Nuevo Testamento con excepción de 1 y 2 Timoteo y Tito); por otro lado, rechazaba por completo el Antiguo Testamento, dado que éste era el libro del Dios Creador, no del Dios de Jesús. <<

[8] Las citas proceden de Justino, *Diálogo con Trifón*, 103. <<

[9] Para una demostración adicional de que estos versículos no pertenecían originalmente a Lucas y fueron añadidos al texto para rebatir las ideas de los docetas, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, pp. 198-209. <<

[10] Para otra adición textual y una discusión más completa de ésta, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, pp. 227-232. <<

[11] Para más información sobre las cristologías separacionistas y los grupos gnósticos que las defendían, véase Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, pp. 119-124. <<

[12] Para una discusión adicional sobre el gnosticismo, véase Ehrman, *Lost Christianities*, cáp. 6. <<

[13] En *Contra las herejías* 3.11.7. <<

[14*] Evangelio de Pedro, traducción de Edmundo González Blanco, en *Evangelios apócrifos*, Orbis, Barcelona, 1988, vol. II, p. 320. (N. del T.). <<

[15*] Evangelio de Felipe, traducción de Fernando Bermejo Rubio, en Antonio Piñero et al, eds., *Textos gnósticos*. Biblioteca de Nag Hammadi, Trotta, Madrid, 2004, vol. 2, Evangelios, hechos, cartas, p. 40. (N. del T.). <<

[1] Véase Ehrman, *The New Testament*, cap. 24. Buena parte de la exposición de las páginas siguientes aprovecha ese trabajo. Para información adicional y documentación, véase Ross Kraemer y Mary Rose D'Angelo, *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, Nueva York, 1999. Véanse también R. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among jews, Pagans, and Christíans in the Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Nueva York, 1992; y Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperSanFrancisco, San Francisco, 1993. <<

[2] Para un desarrollo de estas ideas, véase Ehrman, *Jesús*, pp. 188-191. <<

[3] Véase Ehrman, *The New Testament*, cap. 23. <<

[4] Para una discusión más completa que demuestra que Pablo no escribió los versículos 34 y 35, véase en especial el comentario de Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987. <<

[5] El trabajo más reciente y completo es el de Eldon Jay Epp, «Text-critical, Exegetical, and Sociocultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Rom. 16:7», en A. Denaux, ed., *New Testament Textual Critícism and Exegesis*, Leuven University Press, Lovaina, 2002, pp. 227-292. <<

[6] Para otros cambios de este tipo en Hechos, véase Ben Witherington, «The Anti-Feminist Tendencies of the "Western" Text of Acts», *Journal of Biblical Literature*, 103, 1984, pp. 82-84. <<

[7] Para dos estudios estándar de la cuestión, véanse Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury, Nueva York, 1974, y John Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York, 1983. Un trabajo más reciente es el de Miriam Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden, 1995. <<

[8] Véase Ehrman, *Apostolic Fathers*, vol. 2, pp. 3-83. <<

[9] Puede encontrarse una traducción completa de la homilía al inglés en Bart D. Ehrman, *After the New Testament*, pp. 115-128. <<

[10] Véanse en especial David Daube, «For They Know Not What They Do», en *Studia Patrística*, vol. 4, ed. de F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlín, 1961, pp. 58-70, y Haines-Eitzen, *Guardians of Letters*, pp. 119-123. <<

[11] Las citas de Contra Celso provienen de la edición de Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Clarendon, Oxford, 1953. <<

[12] Véase Emst Bammel, «The Cambridge Pericope: The Addition to Luke 6:4 in Codex Bezae», *New Testament Studies*, 32, 1986, pp. 404-426. <<

[13] El estudio clásico sobre las persecuciones de cristianos en la Antigüedad es el de W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Blackwell, Oxford, 1965. Véase también Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University Press, New Haven, 1984. <<

[14] Además, se sabe que antes del año 70 e c. (cuando el Templo fue destruido) los judíos realizaban sacrificios en nombre del emperador, como símbolo de su lealtad al estado. <<

[15] Para una discusión más completa, véase el reciente libro de Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse of the Scribal Tradition*, Society of Biblical Literature Press, Atlanta, 2004, en especial el cap. 2. <<

[16] La cita proviene de la edición de R. Joseph Hoffmann, *Porphyry’s Against the Christians*, Prometheus, Amherst (Nueva York), 1994. <<

[17] El estudio más completo es el de Wayne Kannaday, ya citado en la nota 15. <<

[18] Véase Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Westminster Press, 1988. <<

[19] Véase, en especial, Eugene Gallagher, *Divine Man or Magician: Celsus and Origen on Jesús*, Scholars Press, Chico (California), 1982. <<

[20] Véase Dale B. Martin, *Inventing Superstition*, Harvard University Press, Cambridge, 2005. <<

[21] Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 88. <<

[22] En este punto hay un vacío en el manuscrito P 45, sin embargo, al contar el número de letras que podrían llenarlo resulta claro que ésta era la lectura original. <<

[1] Para una discusión reciente, véase Adam Nicolson, *God’s Secretaries: The Making of the King James Bible* (HarperCollins, Nueva York, 2003). <<

[*] En la traducción castellana hemos optado, en general, por seguir la versión del texto de la *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975), cuyas notas recogen un buen número de las variantes comentadas a lo largo del libro. No obstante, hemos introducido cambios siempre que la traducción propuesta por el autor difiriera de forma significativa de la de esta edición. (N. del T.). <<